

La riflessione e l'intuizione trascendentale

1. Nei paragrafi della *Differenz* che seguono quello sull'esigenza della filosofia e sono intitolati "Riflessione come strumento del filosofare" (pp. 178-183), "Rapporto della speculazione con il sano intelletto umano" (pp. 183-188), "Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta" (pp. 188-194), "Intuizione trascendentale" (pp. 194-196), "Postulati della ragione" (pp. 197-198) e "Rapporto del filosofare con un sistema filosofico" (pp. 198-204), Hegel espone, come aveva già rilevato Michelet, il concetto del metodo speculativo. Il filo conduttore dell'esposizione è che l'unità razionale distrugge le antitesi cristallizzate della riflessione intellettuale, nel senso che ne toglie la consistenza autonoma pur mantenendo, nell'unificazione razionale, i termini dell'antitesi. Ciò, spiega Hegel già qui, può sembrare una contraddizione, ma questa contraddizione costituisce appunto la vita del razionale.

Il compito della filosofia, ci dice Hegel, è che "l'Assoluto deve venir costruito per la coscienza"<sup>1</sup> e in questa costruzione lo strumento della filosofia è la riflessione. L'Assoluto deve acquistare una forma riflessiva, deve cioè venir *posto*; ma in questo venir posto esso nel contempo si *toglie*, perché come posto è un limitato mentre per definizione l'Assoluto è illimitato. Ciò appare come una contraddizione, ma la riflessione filosofica è appunto "la mediazione di questa contraddizione."<sup>2</sup> Si tratta dunque per Hegel di dimostrare in che misura la riflessione è capace di comprendere l'Assoluto, e in che misura la riflessione, "come speculazione, contenga la necessità e possibilità di venir sintetizzata con l'assoluta intuizione."<sup>3</sup> Possiamo già notare che il punto di partenza della dimostrazione è l'Assoluto, la riflessione già come

<sup>1</sup> *Differenz*, p. 178.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

speculazione; e Hegel dice esplicitamente che "la riflessione, in quanto ragione, è in relazione con l'Assoluto ed è ragione solo mediante questa relazione." Ciò implica nel contempo la contraddizione che da un lato "la riflessione distrugge se stessa e quindi ogni essere e limitato, nella misura in cui lo riferisce all'Assoluto" e che d'altro lato "proprio mediante la relazione con l'Assoluto il limitato ha una consistenza."<sup>4</sup> La conclusione che Hegel ne trae è importante perché anticipa già un tema fondamentale della *Grande Logica* e dell'*Enciclopedia*. Essa è così formulata: "la ragione si pone come la forza dell'Assoluto negativo, e quindi come assoluta negazione, e nel contempo come la forza di porre l'opposta Totalità oggettiva e soggettiva," ossia la ragione "eleva l'intelletto al di sopra di se stesso, lo spinge verso un Intiero della sua specie [ossia verso un Intiero di tipo riflessivo, intellettuale], lo induce nella tentazione di produrre una Totalità oggettiva."<sup>5</sup> Ma nel tentativo di produrre questa Totalità, l'intelletto non fa che completare le proprie limitazioni "col porre delle limitazioni opposte" che a loro volta richiedono un completamento e così via all'infinito. Tuttavia però, "in questo indirizzo verso la Totalità della necessità v'è la parte e l'efficacia segreta della ragione,"<sup>6</sup> e l'uomo anzi ritiene vere le posizioni dell'intelletto solo perché egli "è accompagnato dall'Assoluto come da un sentimento, ed è esclusivamente ciò a dare loro un significato."<sup>7</sup>

Non diversa è la conclusione sul rapporto intelletto-ragione nella *Grande Logica*. La rappresentazione intellettuale, è ivi detto, "resta riflessione estrinseca, che passa dall'eguaglianza all'ineguaglianza," che "tien queste due determinazioni estrinsecamente contrapposte fra loro ed ha in vista *soltanto quelle*, non già il *passare*, che è l'essenziale e che contiene la contraddizione."<sup>8</sup> Ed è appunto "nella contraddizione" che i molteplici posti dall'intelletto "acquistano la negatività, che è la pulsazione immanente del muoversi e della vitalità."<sup>9</sup> Ma il mantener ferma la contraddizione, cioè in altri termini l'averne coscienza, è prerogativa della ragione o del *pensare speculativo* che "consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso,"<sup>10</sup> ossia in ciò che la ragione *pensante* "acuisce, per così dire, l'ottusa differenza del diverso, la semplice molteplicità della rap-

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 178-179.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>8</sup> *Scienza della logica*, tr. ital. di A. Moni, Bari, vol. II, p. 72.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 72-73.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 71.

presentazione [intellettiva] fino a farne la differenza *essenziale*, l'*opposizione*."<sup>11</sup> Tener ferma la differenza essenziale, l'opposizione, significa tener fermi *contemporaneamente* i due termini di una antitesi, ossia pensare la contraddizione. E troviamo condensata questa conclusione anche nei §§ 81 e 82 dell'*Enciclopedia*, dove la ragione viene definita come unità del momento dialettico o negativo-razionale e del momento speculativo o positivo-razionale, per cui se nel momento negativo v'è "il sopprimersi da sé" delle determinazioni dell'intelletto e quindi "il loro passaggio nelle opposte," il momento positivo "concepisce la unità delle determinazioni nella loro opposizione."<sup>12</sup>

Se invece, riprende il testo della *Differenz*, l'intelletto fissa gli opposti (ad es. il finito e l'infinito) di modo che nello stesso tempo entrambi sussistano come opposti, allora l'intelletto distrugge se stesso in quanto quella contrapposizione esclude che uno degli opposti, in quanto determinazione *intellettuale*, coesista con l'altro. E nella misura in cui la ragione riconosce ciò, "essa ha tolto l'intelletto, il cui porre le appare come non-porre e i cui prodotti come altrettante negazioni."<sup>13</sup> Ciò che la ragione toglie è l'esistere per sé dell'opposto, come autonomo, il quale viene invece riconosciuto solo in quanto "viene posto nell'Assoluto, vale a dire come identità." Ma "questa identità cosciente del finito e dell'infinità, l'unione nella coscienza dei due mondi, di quello sensibile e di quello intellettuale, di quello necessario e di quello libero, ciò è il *sapere*."<sup>14</sup>

I corollari di questa conclusione sono ormai facilmente comprensibili. Il pensiero speculativo diventa "l'assoluta attività della ragione, per la quale semplicemente non esiste contrapposizione"<sup>15</sup>; e si prepara quindi non solo la polemica contro Reinhold e contro l'ammissione, da questi sostenuta, della materia come qualcosa di diverso dal pensiero e in esso non risolubile in modo aprioristico, ma anche l'asserzione teoretica, su cui s'incenerà il lungo articolo sullo scetticismo nel *Giornale critico*, che il "razionale non ha contrario." E l'affermazione successiva che "la speculazione (...) ben comprende il sano intelletto umano, ma il sano intelletto umano non comprende l'opera della specula-

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>12</sup> Cors. n.; per le citazioni dall'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* ci riferiamo alla tr. ital. di B. Croce, Bari, 1951 (terza ediz.).

<sup>13</sup> *Differenz*, pp. 179-180.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 180. Nell'articolo *Glauben und Wissen* del "Giornale critico," il sapere contrapposto alla fede è proprio il sapere secondo la definizione qui data.

<sup>15</sup> *Differenz*, p. 181.

zione,"<sup>16</sup> costituisce l'asserzione teoretica su cui si fonderanno, nel *Giornale critico*, tanto l'articolo sull'essenza della critica filosofica quanto la polemica contro Krug. Ma da questa valutazione dell'intelletto discende pure, per Hegel, il punto di differenziazione fra i rappresentanti del cattivo intelletto e i grandi filosofi sistematici Kant e Fichte. A questi ultimi — e lo abbiamo già visto esaminando le primissime pagine della *Differenz* — Hegel riconosce il merito di aver almeno tentato il raggiungimento dell'assoluta identità, anche se poi, com'è ripetuto qui, essi "soddisfano l'istanza dell'identità cosciente mediante un superamento siffatto della scissione, per cui uno degli opposti, e specialmente quando un tale opposto è già di per sé fissato dalla cultura dell'epoca, viene elevato ad Assoluto e l'altro opposto viene distrutto."<sup>17</sup> Comunque, però, in quest'operazione i finiti vengono distrutti come tali, e ciò che manca a quei sistemi è solo "l'ultimo atto della riflessione filosofica, ossia la coscienza della loro distruzione,"<sup>18</sup> nella qual mancanza è anzi implicito il merito "di aver in egual misura acuito la scissione e rafforzato l'esigenza della riunificazione nella Totalità."<sup>19</sup>

Non si dica tuttavia, precisa subito Hegel anticipando implicitamente la polemica contro Jacobi che si svilupperà poi nell'articolo *Glauben und Wissen* del *Giornale critico*, che per questa riunificazione si possa ricorrere alla *fede*, né si spacci come punto ultimo e supremo della coscienza la "certezza immediata" che dalla fede viene fornita. Cos'è la fede? Essa è sì "un rapporto della riflessione con l'Assoluto," e in questo rapporto la riflessione compare anche come ragione in quanto distrugge le determinazioni riflessive intellettuali e specificamente sopprime il prodotto riflessivo più tipico, la coscienza individuale; ma se così nella fede si esprime l'istanza dell'identità, della ragione, l'istanza tuttavia non si realizza poiché rimane costantemente accompagnata dalla "forma della separazione," dalla "coscienza della contrapposizione."<sup>20</sup> E allora è per un'altra via che deve venir cercata la sintesi.

Nella *Differenz* questa via è l'intuizione trascendentale. Se la filosofia dev'essere concepita come un Intiero vivente e organico, l'organo per concepirlo non potrà essere una solita semplice funzione dell'intelletto (il quale è sinonimo di scissione), bensì sarà (come si esprime qui

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 186. Nella fattispecie, osserva Hegel, il superamento viene tentato "mediante l'innalzamento di un finito a principio infinito" (*ivi*, p. 187).

<sup>18</sup> *Differenz*, p. 187.

<sup>19</sup> *Ibid.* Troviamo ripreso tutto questo problema, oltretutto in *Glauben und Wissen*, nella "Seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività" dell'*Enciclopedia*.

<sup>20</sup> *Differenz*, p. 185.

Hegel in accostamento ai termini schellinghiani di "idealismo trascendentale" e di "intuizione intellettuale") una *intuizione trascendentale*. Il sapere, spiega Hegel, ha un lato negativo e un lato positivo. In filosofia "nessuna cosa che sia posta, può sussistere se non in relazione all'Assoluto,"<sup>21</sup> ma dal punto di vista di questa relazione ogni limitato è una relativa identità (cioè ha in sé la tendenza all'Assoluto) "e quindi qualcosa di antinomico per la riflessione" (la quale nell'identità non vede che il lato antinomico, l'esser l'identità una sintesi di *opposti*): e quest'apparenza di antinomicità è il lato formale, *negativo*, del sapere.<sup>22</sup> Ma oltre a questo lato negativo, "il sapere ha un lato *positivo*, vale a dire l'intuizione"<sup>23</sup>; ché se il sapere senza intuizione "è la distruzione degli opposti nella contraddizione," e d'altra parte l'intuizione "senza questa sintesi di opposti rimane empiricamente data, inconsapevole," il sapere trascendentale invece "riunisce entrambe, la riflessione e l'intuizione, ed è nello stesso tempo concetto ed essere."<sup>24</sup>

Constatiamo la continuità, nella concezione dell'intuizione, con il periodo di Francoforte. Nella parte metafisica centrale dello *Spirito del Cristianesimo* si legge che "la contrapposizione fra intuente e intuito, di modo che siano soggetto e oggetto, viene meno nell'intuizione stessa" e che "la loro diversità è solo una possibilità della separazione."<sup>25</sup> Anche nella *Differenz* è ripetuto che nell'intuizione la diversità dei termini è in realtà un'unità. "Nel sapere filosofico," osserva infatti Hegel, "l'intuito è una attività *nel contempo* dell'intelligenza e della natura, della coscienza e di ciò ch'è privo di coscienza,"<sup>26</sup> dell'ideale e del reale fra i quali nella sintesi dell'intuizione v'è una diversità soltanto di grado. Dal punto di vista della riflessione o libertà, "l'ideale è il primo e l'essenza e l'essere non sono che l'intelligenza schematizzata," dal punto di vista dell'essere o della necessità, "il pensiero è solo uno schema dell'essere assoluto": ma "nel sapere trascen-

<sup>21</sup> *Differenz*, p. 195.

<sup>22</sup> È già evidente la consonanza anche in termini con il momento dialettico-negativo della logicità, esaminato in *Enciclopedia* § 81.

<sup>23</sup> *Differenz*, p. 195 (cors. n.). Questo lato positivo può esser accostato al momento *speculativo* o *positivo-razionale* dell'*Enciclopedia* (§ 82), in breve al concetto speculativo dello Hegel della maturità. Nel concetto speculativo, possiamo ricordare a questo proposito con il § 70 dell'*Enciclopedia*, "dilegua" la difficoltà che l'intelletto ha di unificare l'immediatezza e la mediazione. Orbene, nella *Differenz*, alla figura dell'intuizione trascendentale è appunto assegnato il compito di sintetizzare immediatezza e mediazione.

<sup>24</sup> *Differenz*, p. 195.

<sup>25</sup> NOHL cit., p. 316.

<sup>26</sup> *Differenz*, p. 195 (cors. n.).

dentale entrambi, l'essere e la intelligenza, sono unificati"<sup>27</sup> in una sintesi speculativa siffatta che la si può chiamare altrettanto bene pensiero o essere, sapere trascendentale o intuizione trascendentale, a seconda che in questa sintesi prevalga l'uno o l'altro dei fattori, quello ideale o quello reale: il che è un antecedente significativo dell'unità di pensiero ed essere formulata dallo Hegel maturo della *Grande Logica* e dell'*Enciclopedia*, specialmente ove si ponga mente che già qui Hegel sottolinea che non appena "la ragione conosce se stessa come assoluta," la filosofia comincia la sua opera lì dove la riflessione intellettuale non riesce più ad andare avanti: cioè la comincia "con la identità dell'idea e dell'essere."<sup>28</sup>

2. Sussistono tuttavia differenze notevoli fra questa prima formulazione jenense dell'intuizione trascendentale e quella del concetto speculativo nelle opere della maturità, e già Michelet ebbe ad osservare che queste differenze sono da ricondurre alla influenza schellinghiana di questo primo periodo jenense.<sup>29</sup> La differenza consiste poi secondo Michelet in ciò, che "la ragione non è qui ancora, come sarà più tardi, qualcosa che si eleva al di sopra dell'intuizione ritrovando in questa se stessa,"<sup>30</sup> elevazione e ritrovamento che Hegel formulerà, l'abbiamo visto sopra, come identità di mediazione e immediatezza. L'osservazione viene ripresa da A. Schmid nella sua *Entwicklungsgeschichte der Hegel'schen Logik*. Il cammino della riflessione sarebbe allora per Hegel questo: fuori dal progresso della cattiva infinità delle determinazioni intellettuali, la riflessione finita trapassa, sopprimendo se stessa, in riflessione negativa infinita e questa, di nuovo sopprimendo se stessa, in intuizione positiva infinita.<sup>31</sup> E il passaggio è quindi il

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Differenz*, p. 198. In quest'identità, dice Hegel poco prima, sta anche la risoluzione dell'antinomia di finito e infinito. "Per la speculazione," leggiamo in un passo classico, "le finità sono raggi del punto focale infinito il quale le irradia e nel contempo è formato da loro; in loro è posto il punto focale ed essi sono posti in lui." Ciò significa che in questa identità che è l'intuizione trascendentale "è tolta ogni contrapposizione" e che "la produzione della coscienza di quest'identità è la speculazione": e quest'identità è intuizione proprio "perché in essa idealità e realtà sono uno."

<sup>29</sup> "Nella misura in cui Hegel fa giungere il pensiero, come riflessione filosofica, soltanto fino alla soppressione delle opposizioni, e in aggiunta a questa riflessione (...) postula l'intuizione come coesistenza degli opposti nella loro unità (...), in questa misura egli si avvicina qui ancora al punto di vista schellinghiano" (MICHELET, *Einleitung* cit., p. XXVII). Per le conclusioni sullo "schellinghianismo" di Hegel vedasi più avanti (Parte II, cap. IV).

<sup>30</sup> MICHELET, *ibid.*

<sup>31</sup> Cfr. A. SCHMID, *op. cit.*, p. 42.

seguinte: la riflessione, concepita *sub specie speculationis*, è il momento dialettico-negativo dell'Assoluto (come lo sarà più tardi, abbiamo visto, nel § 81 dell'*Enciclopedia*), e come tale ha una funzione positiva<sup>32</sup>; ma quando la riflessione frena questo suo movimento che la porta alla speculazione, essa diventa riflessione limitata, finita, ottusamente intellettuale, fissata in determinazioni contraddittorie; essendo però la riflessione in relazione con l'Assoluto (vedi sopra), "la sua legge suprema, datale dalla ragione e mediante cui essa diventa ragione, è la sua autodistruzione"<sup>33</sup> e il suo porsi uno con la positiva intuizione razionale. La conclusione di Schmid è allora duplice: innanzi tutto "questo passaggio del concetto negativo, identificato per ora con la riflessione, nel suo opposto ossia nell'Assoluto positivo, contiene già in germe tutto il logismo del sistema posteriore,"<sup>34</sup> ma è altrettanto vero che "l'autoinversione della riflessione nell'intuizione intellettuale non è ancora concepita, come sarà più tardi nella *Fenomenologia*, anch'essa di nuovo come riflessione, né l'immediatezza di quest'intuizione è ancora passata a significare un mero momento della mediazione riflessiva," ossia riflessione e intuizione non sono ancora viste come meri momenti del movimento logico.<sup>35</sup>

Certo è però che la figura dell'intuizione trascendentale serve a Hegel egregiamente per portare la riflessione sul terreno dello speculativo<sup>36</sup> e si inserisce senza sforzo nella lunga serie dei termini medi di volta in volta da lui proposti e sperimentati per esprimere in una formula logico-filosofica la sintesi di unità e molteplicità. Salvo le particolarità e sfumature diverse dei singoli termini adoperati,<sup>37</sup> le fi-

<sup>32</sup> Essa consiste nel mettere in crisi il sano intelletto umano: "attraverso la riflessione il sano intelletto può esser posto in smarrimento" (*Differenz*, p. 183).

<sup>33</sup> *Differenz*, p. 180.

<sup>34</sup> SCHMID, *op. cit.*, p. 44.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>36</sup> Osserva ad es. SCHWARZ (*Hegels philosophische Entwicklung cit.*, pp. 141-142) che "solo in quanto Hegel, sviluppando Schelling, trova la possibilità di fondere pensiero e intuizione vitale in una superiore intuizione 'intellettuale,' la riflessione gli si configura come un movimento spirituale che attraverso il pensiero intellettuale s'innalza ad una conoscenza razionale del vivente."

<sup>37</sup> L'esame di queste sfumature ha, com'è noto, proposto una serie di problemi agli interpreti di Hegel, specialmente per quanto riguarda il carattere che Hegel attribuisce alla mediazione nel periodo di Francoforte e nel periodo di Jena. Le due tesi sulla continuità fra i due periodi o sul "salto" che sarebbe avvenuto, si basano fra l'altro anche su due differenti interpretazioni delle variazioni terminologiche che s'incontrano, in Hegel, quando si tratta di formulare il terzo termine mediatore. JEAN WAHL ad es. ritiene (in *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, pp. 9, 11) che all'origine del pensiero hegeliano, "il quale si presenta come una catena di concetti, v'è una specie d'intuizione mistica e di calore affettivo," e che "è dopo esser stato pros-

gure dell'Amore, del Destino, della Vita e dell'Unione nel periodo francofortese, o quelle della Ragione, dell'Identità, dell'Intuizione trascendentale e della Totalità nel primo periodo jenense, soddisfano tutte in maggiore o minore misura l'istanza hegeliana della sintesi. Per documentarci ora sul senso generale di questa sintesi e su come essa venne accettata dagli interpreti, ci conviene ricorrere ancora al fedele hegeliano Rosenkranz. "L'unità," egli scrive, "costituisce l'esigenza di ogni conoscenza. Ma l'unità a cui giunge il conoscere intellettuale non ammette che vi sia in lei alcuna *differenza*. Le sue differenze sono altrettante unità giustapposte le quali non riescono a superarsi mediante se stesse in una unità che le contenga in sé come *sue proprie* differenze."<sup>38</sup> Con l'abituale chiarezza Rosenkranz espone qui i difetti della pseudoistanza dell'unità puramente intellettuale, alla quale pseudoistanza Hegel fin dai passi sopra esaminati vuol contrapporre la vera istanza dell'unità razionale come sintesi di unità e molteplicità. E avevamo già visto fin dal francofortese *Frammento sull'Amore* che il modo particolare in cui Hegel formulava la sintesi tendeva a far sí, però, che venendo le differenze concepite come differenze svolgentisi all'interno dell'unità ("come *sue proprie* differenze," come apprezzando osserva appunto Rosenkranz), la giusta istanza che unità e molteplicità debbano tuttavia trovarsi in una *relazione* (e non essere giustapposte) fosse inficiata dalla concezione che le differenze, dovendo aver luogo *entro* l'unità, dovevano anche essere della medesima natura dell'unità, ossia poi che fra l'unità e le differenze realmente non sussistesse diversità essendo queste una manifestazione di quella.

È tuttavia assai significativo che in questi primi anni jenensi, quando l'istanza della sintesi viene elaborata per la prima volta in termini logici, l'esigenza razionale di acuire (come sarà detto più tardi nella *Grande Logica*) "l'ottusa differenza del diverso" al fine di rendere

simo ad una sorta di divinazione dell'inconscio, che [Hegel] abbozza il suo sistema dove la coscienza è il termine più alto." E conclude che in questo passaggio i concetti a poco a poco "perdono qualcosa della loro vita, s'induriscono"; come anche già a Haym sembrava che la "bella vita" dell'universo, qual era intuita da Hegel nel periodo francofortese, pervenisse alla forma riflessiva con le membra spezzate (HAYM, *op. cit.*, p. 104). Tanto per Haym che per Wahl sarebbe dunque avvenuto a Jena un processo di razionalizzazione, e a ciò fa eco HERMANN GLOCKNER quando nel secondo volume della sua monografia su Hegel (*Hegel*, vol. II, ora vol. XXII dell'edizione Glockner di *Hegels Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1941) parla di un passaggio, in Hegel, dal "pantragismo" al "panlogismo." Gli interpreti che accentuano invece la continuità fra un periodo e l'altro, mettono in rilievo la comune funzione di mediazione speculativa che, dalla figura dell'Amore fino a quella della Ragione, Hegel assegna al terzo termine mediatore.

<sup>38</sup> K. ROSENKRANZ, *Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften "De Tribus Impostoribus"*, Halle-Leipzig, 1830, p. 52.

il diverso, il molteplice, razionalmente intelligibile, tale esigenza, secondo le intenzioni di Hegel, non sembra si dovesse presentare come uno svuotamento o esaurimento delle differenze *tout court*. O almeno sembra che nell'operazione del render intelligibili le differenze, Hegel abbia avvertito (e al di là delle necessità polemiche che tanto nella *Differenz* quanto nel *Giornale critico* gli fanno assumere nei confronti del molteplice un atteggiamento di radicale svalutazione), che le differenze (e con loro l'intelletto) avevano qualcosa di autonomo loro da esprimere, indipendentemente dalla loro sussunzione sotto il segno della ragione.<sup>39</sup> Molte osservazioni in questo senso sono reperibili in quell'interessantissimo documento sullo sviluppo del pensiero jenense di Hegel che è il *Wastebook* descritto da Rosenkranz<sup>40</sup>; e sono osservazioni che tendono a stabilire che i principi (l'elemento razionale unitario) non sono esterni al molteplice e ad esso sovrapposti, bensì nascono dal molteplice. "I principi," scrive Hegel, "sono universali e non significano molto. Sembra che del loro significato si impadronisce soltanto colui che è in possesso del particolare. Spesso sono anche cattivi. Essi sono la coscienza della cosa e la cosa è spesso migliore della coscienza."<sup>41</sup> E aggiunge che è proprio degli "avversari della filosofia" il negare che nell'universale vi sia il particolare, e "il tirare avanti e indietro soltanto il principio, giacché in esso starebbe l'Intiero." Ma al principio, per esser l'Intiero, manca la cosa e "la cosa non la si può ottenere in dono o come un sovrappiù nell'acquisto, allorché ci si procura il principio o risultato."<sup>42</sup> Importanza dunque della cosa, per lo

<sup>39</sup> Abbiamo qui, cioè, una difesa dell'intelletto. E ricordiamo subito che questa difesa ritorna vigorosamente nello Hegel antischellingiano della *Prefazione alla Fenomenologia* ("l'attività del dividere è la forza e il travaglio dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta": *Prefazione alla Fenomenologia*, tr. DE NEGRI in *I principi di Hegel* cit., p. 106), nonché in *Scienza della logica* (tr. cit., vol. III, pp. 55 ss.) dove l'attitudine dell'intelletto a "dividere il concreto" (cioè il mero empirico indifferenziato), ossia a dividerlo nelle determinazioni astratte e quindi a "comprendere" le differenze del molteplice rendendolo così intelligibile, è detta la "virtù infinita" dell'intelletto.

<sup>40</sup> Il *Wastebook* o *Zibaldone* di Hegel comprende, secondo la descrizione datane da ROSENKRANZ (*Hegel's Leben* cit., pp. 198-201), un miscuglio di riflessioni varie, estratti da letture fatte e resoconti di esperimenti fisici eseguiti, per un periodo che si estende dal 1803 al 1806, quando cioè era appena cessata la collaborazione con Schelling chiamato in Baviera. Rosenkranz riporta, dal *Wastebook*, gli *Aforismi dal periodo jenense* (op. cit. pp. 537-555). L'inconveniente degli aforismi e delle altre annotazioni del *Wastebook*, già lamentato da Lukács, è che nella ricostruzione di Rosenkranz manca la datazione di ogni singola annotazione.

<sup>41</sup> *Aphorismen aus der Jenenser Periode*: ROSENKRANZ cit., p. 545 (cors. n.).

<sup>42</sup> *Aphorismen* ecc.: ROSENKRANZ cit., p. 546. E cfr. ancora: "Nel principio è ravvolto tutto, ma anche non più che ravvolto, latente; esso è il vuoto concetto formale, non la cosa stessa. È come l'avaro che nella sua borsa si riserva tutti i godimenti come

Hegel del *Wastebook*! E subito dopo, coerentemente con questa difesa del molteplice intelligibile, anche la difesa dell'intelletto nella sua funzione tanto nei confronti della ragione quanto in se stesso: "la ragione," leggiamo infatti, "è niente senza l'intelletto, ma l'intelletto senza la ragione è però qualche cosa."<sup>43</sup>

Notiamo di passaggio che questo squarcio di concezione positiva del molteplice intelligibile, cioè dell'esperienza, ha nel *Wastebook* un riflesso singolare sulla valutazione hegeliana dei sistemi storici precedenti. Riguardo ai sistemi di Kant, di Fichte e di Schelling "il giudizio su di loro sta per così dire davanti alla porta, perché molti comprendono ormai quei sistemi." Ma, continua Hegel, "queste filosofie soccombettero non tanto per via di dimostrazione quanto per opera dell'empirico esperire su come lontano si possa giungere con esse."<sup>44</sup> Qui, ci accorgiamo, la concezione dell'"empirico esperire" è positiva, essendo esso addotto addirittura come un criterio valutativo (seppur relativo) dei sistemi da Kant a Schelling; e sulla base di questo criterio (che è poi il criterio delle cose che sono spesso migliori della coscienza, del particolare che costituisce la condizione per afferrare il senso e significato dell'universale) e del corollario di questo criterio (corollario ch'è l'istanza della correlazione funzionale di universale e particolare, di ragione e cosa esperita), Hegel è poi sicuro di poter esprimere il mondo meglio di quanto avessero fatto i sistemi precedenti e di essere quindi non solo superiore rispetto ai predecessori, ma di realizzare meglio la ragione anche praticamente.<sup>45</sup>

La correlazione fra universale e particolare, alla quale abbiamo ora accennato, è così pregnantemente espressa da Hegel: "La cattiva riflessione è la paura di addentrarsi nella cosa (...). L'analista, come dice Laplace, si lascia trascinare dal calcolo ed ai suoi occhi scompare il compito, vale a dire la visione d'insieme e la dipendenza dall'In-

possibilità e si risparmia la realtà, cioè gl'incomodi del godimento stesso" (*ivi*, p. 543).

<sup>43</sup> *Aphorismen* ecc.: ROSENKRANZ cit., p. 546 (cors. n.).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 544.

<sup>45</sup> Per la coscienza che Hegel ha di essere superiore ai predecessori, cfr. ancora *Aphorismen* ecc. (ROSENKRANZ, p. 550): "Ognuno vuole e crede di essere migliore di questo suo mondo. Ma colui che è migliore, non fa che esprimere meglio che non altri questo suo mondo." E per le conseguenze di realizzazione pratica e attiva della ragione, le quali discendono da questo criterio della correlatività di principio razionale ed esperienza, cfr. *ivi*, p. 540: "Non essere un dormiglione, sii sempre sveglio! Se sei un dormiglione, allora sei cieco e sordo. Ma se sei sveglio, allora vedi tutto e di tutto dici ciò che è. Ma proprio in questo consiste la ragione e il dominio del mondo." In quest'accento posto sul dominio del mondo risuonano temi, anche se affievoliti e pacificati, degli scritti politici francofortesi.

tiero dei singoli momenti dell'operazione." Tuttavia però, "essenziale non è soltanto la comprensione della dipendenza del singolo dall'Intiero, ma altrettanto lo è il comprendere che ogni momento stesso, *indipendentemente dall'Intiero*, è l'intiero, e ciò costituisce l'addentrarsi nella cosa."<sup>46</sup> Il rapporto di unità e molteplicità appare qui un rapporto di equilibrio e di reciproca funzionalità, assicurato dal riconoscimento della indipendenza (seppur anche qui relativa per Hegel) di ogni momento rispetto all'Intiero, senza un sovrapporsi di questo su quello: in altri termini l'Intiero come coscienza o pensiero della contraddizione sembra instaurarsi qui per e nel particolare, ossia in funzione del particolare concepito come un empirico reale e non come una manifestazione o estraneazione dell'universale. In breve, la sintesi razionale o l'Assoluto o il pensiero della contraddizione non sembra iscriversi qui, come in una condizione esclusiva e prevaricante del molteplice, nel pensiero *puro*.

Ma come si spiega allora, negli stessi *Aforismi*, la parallela identificazione dell'Assoluto con il puro pensiero? Ché a questo tende Hegel quando protesta *contro* l'opinione che l'Assoluto "se scivola e cade nel *puro pensiero* — il quale puro pensiero non dovrebbe essere [secondo quest'opinione sostenuta dalla *Reflexionsphilosophie*] il suo terreno — diventerebbe, cadendovi, qualcosa di cattivo, di finito, di cui ci si dovrebbe vergognare di parlare"; e quando si chiede, ribattendo questa opinione, perché mai nel puro pensiero "l'Assoluto si dovrebbe trovare così male e così male comportarvisi."<sup>47</sup> L'Assoluto come puro pensiero è qui evidentemente quel momento dell'Assoluto che Hegel descrive nella *Differenz* come "riflessione isolata, puro pensiero,"<sup>48</sup> mera "forma del conoscere" la quale produce una "identità" che è "un mero principio formale"<sup>49</sup> di contro al quale sta ancora la realtà, la non-identità. Di fronte a questa contrapposizione ideale, formale, l'opera della ragione (spiega Hegel) consiste nel porre "gli opposti non solo nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere," ossia nel porre "identità e non-identità come identiche."<sup>50</sup> E divenendo allora "la materia, l'oggetto, essa stessa un soggetto-oggetto, può cadere la separazione di forma e materia, e il sistema, come anche il suo principio,

<sup>46</sup> *Aphorismen* ecc.: ROSENKRANZ, p. 548 (cors. n.).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 540.

<sup>48</sup> *Differenz*, p. 182.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 255.

<sup>50</sup> *Ibid.*

non è più meramente formale, ma formale e materiale nello stesso tempo."<sup>51</sup>

Quando la riflessione non è più "né autocoscienza contrapposta alla materia, né materia contrapposta all'autocoscienza, bensì identità né soggettiva, né oggettiva, ma assoluta, intuizione trascendentale pura," allora essa si è identificata con la ragione assoluta che intuisce se stessa. Che i due termini opposti (che si possono chiamare Io e natura, autocoscienza pura e autocoscienza empirica, conoscere ed essere, posizione e contrapposizione, finità e infinità) vengano *contemporaneamente* posti nell'Assoluto, ciò, conclude Hegel, è sì una contraddizione: "ma in quest'assoluta contraddizione la ragione scorge la verità."<sup>52</sup> Nello sforzo di formulare logicamente il pensiero della contraddizione Hegel si è spinto, questo interessa ormai sottolineare, ad una conclusione molto avanzata che farà testo per tutto l'ulteriore sviluppo del suo pensiero. Viene però da chiedere a quale prezzo la conclusione si è ottenuta, o meglio, se in essa si trovano soddisfatte effettivamente *tutte* le premesse che Hegel vi aveva posto come base e fra le quali, oltre a quella pacifica che il pensiero della contraddizione dovesse essere un Intiero, un'unità, un'identità, v'era anche quella ch'esso fosse una relazione in cui i momenti di essa conservassero una consistenza indipendente di fronte all'Intiero (com'era detto negli *Aforismi* e come è il senso generale della nota formula che il superare dev'essere nel contempo un conservare) o in cui "altrettanto come vien fatta valere l'identità, deve venir fatta valere anche la separazione."<sup>53</sup>

La conclusione di Hegel ci induce ad una risposta negativa. Se gli opposti non sono che fenomeni, manifestazioni, di un unico Intiero, se il reale empirico non è che un lato (una estraneazione) della ragione che intuisce se stessa, se quindi "la cosa spesso migliore della coscienza" non è la cosa materialmente esistente, ma la cosa pensata e già *risolta* nella coscienza, allora la premessa non soddisfatta è proprio quella della realtà della "non-identità," dell'"essere," della "materia," e quindi insieme quella della non-illusorietà della contrapposizione o separazione o contraddizione infine, che era il capo delle tempeste da cui si son prese le mosse. Ma è riguardo a quest'ultima, soprattutto, che il problema della sua *pensabilità* mantiene il mordente solo se il rapporto di pensiero, di relazione, si stabilisce fra contraddittori *reali*, fra termini che siano rigorosamente definiti come *eterogenei*; ossia fra

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Differenz*, p. 272.

<sup>53</sup> *Differenz*, p. 252.

termini i quali, se in via generale identifichiamo l'uno con la medesima e l'altro con l'alterità, conservino fra loro una diversità non di grado (che li tramuterebbe in omogenei, come lo sono gli opposti hegeliani visti sopra, manifestazioni di un unico ente di pensiero), ma di natura.

3. La misura e la portata del tentativo di giungere ad una formulazione strettamente logica della pensabilità dei contrari (o della loro unità dialettica nella ragione), ci sono ora date più propriamente dal paragrafo della *Differenz* sul "Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta" e dalle *Tesi* del 1801, aggiunte in appendice alla *Dissertazione sulle orbite dei pianeti* con cui il 27 agosto 1801 Hegel conseguì la libera docenza.<sup>54</sup> Tanto nel paragrafo della *Differenz*, infatti, quanto nelle *Tesi* da lui disputate, Hegel dà il primo abbozzo di una teoria della ragione che dovrebbe spiegare e fondare in termini logici la pensabilità dei contrari attraverso un dialettico circolare l'uno nell'altro, o reciproco condizionarsi, dei principi logici dell'*identità* (o esclusione degli opposti:  $A = A$ , e quindi, se il principio viene formulato nel suo secondo significato di principio di non-contraddizione,  $A$  non è non- $A$ ) e della *contraddizione* (o compenetrazione degli opposti:  $A = \text{non-}A$ , e quindi  $A = B$ ).

Vediamo il paragrafo. Dopo aver premesso, al solito, che "la filosofia, come una *Totalità* del sapere prodotta dalla *riflessione*, diviene un sistema, un *Intiero* organico di concetti, la cui legge suprema non è l'intelletto, ma la *ragione*,"<sup>55</sup> e che è un "vaneggiamento" il ritenere che "qualcosa ch'è posto soltanto per la *riflessione* debba stare necessariamente al culmine di un sistema come suprema proposizione fondamentale assoluta,"<sup>56</sup> essendo vero al contrario che "la riflessione è

<sup>54</sup> Per il "Principio di una filosofia" ecc., vedi *Differenz*, pp. 188-194 (e si cfr. la trad. ital. in DE NEGRI, *I principi di Hegel* cit., pp. 42-53). Delle *Tesi* (dodici) abbiamo notizia attraverso ROSENKRANZ (*Hegel's Leben*, pp. 156-159) che le ha pubblicate integralmente; ma su esse vedi anche HAERING, *op. cit.*, vol. I, pp. 759-762, e MOOG, *op. cit.*, pp. 18-19. Il testo della *Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum* (Pro licentia docendi, Jenae, 1801), contenuto nel vol. XVI (pp. 1-29) della prima edizione berlinese dei *Werke*, si trova ora ristampato nell'edizione GLOCKNER, vol. I, Stuttgart, 1941, pp. 1-29; sulla *Dissertatio*, che esamineremo nel paragrafo seguente nel testo Glockner vedi ROSENKRANZ, *op. cit.*, pp. 151-155; K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie*, vol. VIII<sup>1</sup>, cit., pp. 233-236; OTTO CLOSS, *Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie*, Heidelberg, 1908, pp. 45-60; HAERING, *op. cit.*, vol. I, pp. 702-759; MOOG, *op. cit.*, p. 18.

<sup>55</sup> *Differenz*, p. 188 (DE NEGRI, p. 42); cors. n.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 189 (cfr. DE NEGRI, p. 44); cors. n.

incapace di esprimere la sintesi assoluta in una proposizione, specialmente se questa proposizione deve valere come una proposizione vera e propria per l'*intelletto*," e che dunque la riflessione non fa che "separare ciò che nell'assoluta identità è uno" ed "esprimere la sintesi e l'analisi separatamente in due proposizioni, in una l'identità e nell'altra la scissione"<sup>57</sup>; dopo aver premesso ciò, Hegel passa all'esame del principio logico tanto dell'"identità" quanto della "scissione" appunto. Nel primo principio,  $A = A$ , "si astrae da ogni ineguaglianza,"<sup>58</sup> "ma la ragione non si trova espressa in questa unilateralità dell'unità astratta,"<sup>59</sup> e postula anzi anche "il porre dell'opposto, dell'ineguaglianza." Ossia postula  $A = B$ , principio in cui "si astrae dalla pura identità, e si pone la pura forma del non-pensiero [leggi: della molteplicità, della differenza], mentre il primo principio è la forma del pensiero puro." Ma il pensiero puro, l'identità astratta, "è diverso dal pensiero assoluto, dalla ragione,"<sup>60</sup> perché il pensiero puro, astratto, ci riporta qui in sede di teoria logica alla vecchia antinomia di "unione" e "non-unione" come termini semplicemente contrapposti e non dialetticamente circolanti l'uno nell'altro.

La soluzione che Hegel dà qui dell'antinomia è di importanza capitale perché costituisce, vedremo, una vera e propria chiave logico-teoretica per la comprensione di tutta l'opera posteriore, fino alla *Grande Logica* compresa. Vediamone i momenti. Innanzi tutto, tanto in  $A = A$  quanto in  $A = B$ , Hegel mette l'accento sul segno  $=$ , che in entrambi esprime il *rapporto* ("In  $A = \text{non} = A$ , o  $A = B$ , è posta anche l'identità, è posto anche il rapporto, ossia lo  $=$  del principio"<sup>61</sup>). Ma così i due principi sono condizionati a vicenda, ché "il primo è condizionato dal secondo, in quanto sussiste per via dell'astrazione dall'ineguaglianza che il secondo principio contiene, e il secondo è condizionato in quanto esso, per esser un principio, ha bisogno di un rappor-

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 190 (cfr. DE NEGRI, p. 45); cors. n.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 190. Nella traduzione DE NEGRI il passo manca.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 191. Si ripresenta qui un problema del *Frammento di sistema*, ossia la polemica contro la concezione del momento dell'unità razionale come unità astratta (e quindi decaduta a unità meramente intellettuale e non speculativa); e si preannuncia la formulazione classica della *Grande Logica* dove del principio d'identità è detto che esso è "l'espressione della vuota tautologia" (*Scienza d. log.*, vol. II, p. 35), giacché con esso "non è stato detto nulla" ("Quando infatti alla domanda p. es.: *Che cos'è una pianta?* si risponde: *Una pianta è — una pianta*, la verità di una simile proposizione verrà nello stesso tempo concessa da tutta la compagnia colla quale viene sperimentata, e nello stesso tempo con pari unanimità si dirà che con ciò non è stato detto nulla": *Scienza d. log.*, vol. II, pp. 37-38).

<sup>60</sup> *Differenz*, p. 191 (cfr. DE NEGRI, p. 46).

<sup>61</sup> *Ibidem* (cfr. DE NEGRI, pp. 46-47); cors. n.

to”<sup>62</sup>; e ciò però significa che A è un *esser-posto* (secondo il primo principio) che nel contempo è un *non-esser-posto* (come risulta dal secondo principio), ossia poi che il “porre A come posto e parimente come non-posto, è già la sintesi del primo e del secondo principio.”<sup>63</sup> Entrambi i principi infatti, spiega Hegel, “sono principi di contraddizione, solo che lo sono in senso inverso.” Secondo il principio d’identità “la contraddizione è = O,” secondo il principio di contraddizione “la contraddizione è altrettanto necessaria della non-contraddizione,” con l’avvertenza però che se è vero dunque che “in quanto principi, essi vengono posti con *eguale potenza*,” senza che apparentemente si possa decidere circa un primato dell’uno o dell’altro, il secondo tuttavia, “in quanto viene espresso in modo che il primo stia con esso in relazione, offre l’espressione più altamente possibile della *ragione mediante l’intelletto*,” ossia della ragione espressa mediante le forme della riflessione logica.<sup>64</sup> La conclusione, di capitale importanza, è allora che “questo rapporto di entrambi i principi è l’espressione dell’antinomia,” ossia costituisce quella antinomicità o contraddizione ch’è la natura della ragione (come Hegel aveva già detto nei paragrafi precedenti della *Differenz*); e che, mantenendo ferma in entrambi i principi la loro *comune natura di rapporti*, parlare di  $A = A$  o di  $A = B$  ha lo stesso identico valore.<sup>65</sup>

A ben vedere, ora, questa teoria della interdipendenza dei principi logici significa 1) una rinuncia di Hegel alla staticità e rigidità dei principi quali venivano concepiti dalla metafisica tradizionale e quindi, mediante la dimostrazione del reciproco circolare dei principi l’uno nell’altro, una positiva critica contro ogni razionalismo astratto, di tipo parmenideo, che concepisca i principi logici come entità ipostatiche, sostan-

<sup>62</sup> *Ibidem* (cfr. DE NEGRI, pp. 47-48).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 192 (cfr. DE NEGRI, p. 48).

<sup>64</sup> *Ibidem* (cfr. DE NEGRI, *ibid.*); corsivi n. — È dunque errato, dice Hegel, e costituisce una visione limitata da parte del “cattivo intelletto,” il prendere il principio  $A = B$  “nella forma subalterna del principio di causa (*Satz des Grundes*),” il quale esprime che, dovendo A avere una causa, “ad A conviene un essere, che non è un essere di A” (*Differenz*, p. 191). Nel rapporto causale, infatti, “il B, che appare come contrapposto al soggetto, è secondo il suo *esser-contrapposto* una mera possibilità, e rimane dunque un’assoluta possibilità, ossia soltanto un accidente” (*ivi*, p. 202); e “a fondamento di questo rapporto sta dunque l’assoluta contrapposizione,” ovvero una “falsa identità fra l’Assoluto e il suo apparire” (p. 201, cors. n.), “un dogmatismo” (p. 202). Il dogmatismo, ossia, riconosce sí i due principi dell’esclusione ( $A = A$ ) e della compenetrazione ( $A = B$ ) degli opposti, “ma essi rimangono giustapposti nella loro antinomia, senza sintesi” (p. 203).

<sup>65</sup> “Come antinomia, come espressione dell’identità assoluta, è indifferente porre  $A = B$  oppure  $A = A$ , sempre che  $A = B$  ed  $A = A$  vengano presi come rapporto di entrambi i principi”: *Differenz*, p. 192, cors. n.; cfr. DE NEGRI, pp. 48-49.

tificate e cristallizzate, e concluda con la “illogica considerazione” che “se tutto è *identico* con sé, non è dunque *diverso*, non è *opposto*, non ha *fondamento o ragion d’essere*”<sup>66</sup>; 2) un’ugualmente positiva istanza in Hegel che il diverso, la molteplicità, non sia un non-essere *estraneo* all’attività sintetica della ragione, ad essa giustapposto senza relazione, ma sia al contrario un molteplice immesso nel ritmo dell’attività razionale, ossia infine un molteplice *relazionato*, che non sia cioè statico o ottuso, ma vivificato e reso fluido dalla relazione e quindi insomma *intelligibile*; e 3) uno sforzo di inserire, mediante il circolare reciproco dei principi, la differenza o molteplicità (espressa dallo  $A = B$ ) nell’ambito stesso del principio di identità.

Riguardo a quest’ultimo punto infatti, Hegel ci dice che quel principio ( $A = A$ ), “insieme con l’identità contiene la *differenza* di A come soggetto da A come oggetto: proprio come  $A = B$  contiene l’identità di A e di B insieme con la loro differenza”<sup>67</sup>; e la cosa è ripetuta alla lettera nella *Grande Logica* con l’osservazione che “nella forma della proposizione, in cui è espressa l’identità, v’è *più* che non la semplice, astratta identità,” in quanto la prima parte del principio (ossia il dire: *A è*) è già “un cominciare, cui sta dinanzi un diverso, al quale si deve riuscire”<sup>68</sup>; e con la conclusione che “l’identità è pertanto presentata qui come *questa diversità in un’unica relazione*, o come la *semplice differenza nei differenti stessi*.”<sup>69</sup> Non v’è dunque identità senza differenza e viceversa, e ciò butta all’aria “uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell’ordinaria rappresentazione,” ossia “che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l’identità.”<sup>70</sup> Ma questo luogo classico della *Grande Logica* non è in sostanza altro se non lo sviluppo della *Prima Tesi* del 1801, la quale afferma in armonia con i paragrafi introduttivi della *Differenz* che la “contraddizione” costituisce la “regola del vero” ossia della ragione<sup>71</sup>; ed è lo sviluppo, altrettanto, della non meno

<sup>66</sup> *Scienza d. log.*, vol. II, p. 32. Questa critica, ricordiamo *en passant*, piacque molto a LENIN (*Quaderni filosofici cit.*, p. 121).

<sup>67</sup> *Differenz*, p. 192 (cors. n.).

<sup>68</sup> *Scienza d. log.*, *ivi*, p. 38. La presenza del diverso si ha dunque indipendentemente dalla effettiva “riuscita,” che per Hegel è una delusione, una tautologia come vedemmo.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>71</sup> “I. *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*” (ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 156; il quale così commenta hegelianamente a p. 157: “il tradizionale principio d’identità e [non-] contraddizione, ossia che  $A = A$  e che A non può essere nel contempo B e la negazione di B [principio del terzo escluso], è nella sua rigidità dialettica la morte di ogni conoscenza più profonda”). Le tesi di teoria logica e logico-storica, la



classica conclusione del paragrafo che stiamo esaminando. Questa conclusione infatti, la quale viene subito dopo la premessa che, a fermarsi al principio di identità come meramente opposto (ossia in esclusione non *relazionata*) al principio di contraddizione, la materia rimane un impenetrabile, un "assolutamente molteplice, il cui B, C, D ecc. si deve *adattare* ad A, come lo può," — e il pensiero come principio del filosofare rimane puramente analitico, senza riuscire alla sinteticità che costituisce la sua natura; questa conclusione ci dice appunto che una tale concezione analitica del pensiero "non ha a fondamento la consapevolezza che la manifestazione puramente formale dell'Assoluto è [invece] la contraddizione: — consapevolezza che può sorgere soltanto quando la speculazione muove dalla Ragione e dallo  $A = A$  come identità assoluta del soggetto e dell'oggetto,"<sup>72</sup> o identità assoluta dell'identità non meno che della non-identità.

Sembra dunque che a Hegel sia riuscito di stabilire, fra  $A = A$  e  $A = B$ , una relazione siffatta in cui il rapporto di uguaglianza costituisca il termine medio fra identità e differenza, fra unità e molteplicità, e gli sia riuscita quindi, mantenendo ferma nell'identità la *con-*

II ("Syllogismus est principium Idealismi"), VI ("Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis"), VII ("Philosophia critica caret ideis et imperfecta est Scepticismi forma") e VIII ("Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi"), le ritroviamo sviluppate rispettivamente nella *Logica di Jena* per il sillogismo, e lungo tutti gli articoli del "Giornale critico" per quanto riguarda l'"idea" come "sintesi" e le critiche rivolte a Kant. È anche da osservare che l'"idea" come "sintesi" è già uno sviluppo del concetto fondamentale (l'"unione") del *Frammento di sistema* e che tuttavia è molto sintomatico come Hegel abbia qui, nelle *Tesi*, decisamente sostituito le espressioni francofortesi dell'"Amore" e dell'"unione" (che tutte indicavano la sintesi) con il termine "idea," che ha un significato più preciso dal punto di vista logico, più tecnico e, per così dire, più razionalizzato, e che è, infine, il concetto fichtiano-schellingiano dell'"idea" in una accezione nuova (cfr. HAERING cit., vol. I, p. 759). Le altre tesi si riferiscono in parte a questioni etiche (IX: "Status naturae non est injustus et eam ob causam, ex illo exeundum"; X: "Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda"; XI: "Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit"; e XII: "Moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat") che iniziate a Francoforte saranno sviluppate negli scritti etici jenensi (l'articolo sul diritto naturale, il *System der Sittlichkeit* probabilmente dell'autunno 1802 e ora in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. LASSON cit., e la redazione finale, jenense, della *Kritik der Verfassung Deutschlands* del 1801-02, anch'essa nella ediz. LASSON cit.); e in parte a problemi di applicazione dei principi logici alle scienze naturali (III: "Quadratum est lex naturae, triangulum mentis"; IV: "In Arithmetica vera nec additioni nisi unitatis ad dyadem, nec subtractioni nisi dyadis a triade neque triadi ut summae, neque unitati ut differentiae est locus," dove Hegel tentò di ridurre le operazioni matematiche fondamentali ad una formula speculativa unitaria; e V: "Ut magnes est vectis naturalis, ita gravitas planetarum in solem pendulum naturale"), problemi che fanno appunto la loro comparsa nella *Dissertazione sulle orbite dei pianeti*.

<sup>72</sup> *Differenz*, p. 194 (DE NEGRI, p. 51).

*traddizione* e nella contraddizione l'*identità*, una formulazione logica del pensiero o coscienza della contraddizione; e così sembrò infatti tanto agli interpreti fedelmente hegeliani, quanto a quelli che per altri aspetti (ma non circa il problema della coscienza della contraddizione) avanzavano invece delle riserve (esclusi però ad es. I.H. Fichte e soprattutto Trendelenburg e i trendelenburghiani che, vedremo, incentravano la loro critica proprio sulla formulazione hegeliana della "contraddizione"; e, s'intende, Marx). Citiamo per i primi Rosenkranz, il quale sottolinea come merito di Hegel il suo aver compreso "che il *medesimo* soggetto (...) può comprendere in sé contemporaneamente due determinazioni opposte"<sup>73</sup>; e per i secondi Baillie, il quale spiega questa compenetrazione degli opposti in un medesimo soggetto (negli esempi "questa strada conduce a nord e questa stessa strada conduce a sud" e "quest'uomo è tedesco e nello stesso tempo non tedesco") dicendo che è sì vero che così formulati quegli esempi sarebbero una "palpabile assurdità," ma che è altrettanto vero a) che "l'uomo, in quanto *essere umano*, contiene ambedue le determinazioni, tedesco e non-tedesco, e la strada, in quanto *direzione*, sia il nord che il sud," e quindi b) che "quale delle determinazioni è accentuata in un tempo *specifico*, è questione che riguarda un dettaglio dell'*esperienza* da cui *non è affetto* il principio *generale*"<sup>74</sup>: con la conclusione, anche da parte di Baillie, che il significato della teoria hegeliana della contraddizione sta dunque "appunto nel fatto che questi predicati opposti, ad es. *tedesco e non-tedesco*, possono esser detti del *medesimo* soggetto."<sup>75</sup>

Il lato interessante, ora, di questa concezione hegeliana della compenetrazione dei due principi logici sta, riassumendo i termini della questione, 1) nell'aver Hegel assunto il principio d'identità come un principio ontologico (riguardante l'*essere* di un soggetto *identico e medesimo* il quale accoglie in sé determinazioni opposte), 2) nell'aver però profondamente modificato la struttura aristotelica del principio (trasformando l'*aristotelica esclusione* degli opposti sancita dal principio, in una loro relazione o *compenetrazione*), purtuttavia asserendo che con questa modificazione è stato inserito nella teoria della ragione l'essenziale aspetto della diversità o molteplicità e superata quindi ogni teoria

<sup>73</sup> ROSENKRANZ, *Hegel's Leben* cit., p. 157.

<sup>74</sup> J.B. BAILLIE, *The origine and significance of Hegel's Logic. A general introduction to Hegel's system*, London, 1901, pp. 298-299 (cors. n.).

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 299. Per questa conclusione, poi, Baillie si appoggia al "piccolo magistrale saggio" del fedele hegeliano A. BULLINGER, *Hegels Lehre vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber verteidigt*, Dillingen, 1884.

di una ragione statica in favore di una nuova teoria della ragione dialettica, strutturata in relazioni dinamiche.<sup>76</sup> Cominciamo ad esaminare questi punti partendo dall'ultimo, ossia dalla convinzione di Hegel di aver accolto nella teoria della ragione la diversità o molteplicità. Ci illumina su questo punto non solo la constatazione vista sopra che "A = A contiene la *differenza* di A come soggetto da A come oggetto, insieme con l'identità"; ma anche quella, sempre nella *Differenz*, che questa differenza è da intendere nel modo che "l'opposto al pensare [o come Hegel dice poco sopra,<sup>77</sup> "il non-pensare, la materia"], mediante il suo rapporto al pensare, è determinato come un *pensato*"<sup>78</sup>; dove quest'ultima constatazione introduce già la critica alla concezione di Reinhold della "materia assoluta" o della eterogeneità di materia e pensiero. Ci illuminano dunque sí queste due constatazioni, ma nel senso che esse ci dicono il significato *costituzionalmente idealistico* dell'accoglimento hegeliano della diversità nella ragione, ossia ci mostrano, ancora, che l'immissione della diversità (A=B) nell'identità (A=A) mediante il circolare reciproco dei due principi, è resa possibile in Hegel dalla sua convinzione che la diversità o molteplicità non è positiva per se stessa, ma come proiezione o auto-estranazione dell'identità assoluta "di identità [pensiero] e non-identità [lo extra-mentale o materia]."<sup>79</sup>

Le conseguenze di ciò sono però notevoli. Innanzi tutto esse si ripercuotono sul principio d'identità, e mettono qui in forse il significato da dare all'ontologicità del principio nella sua accezione hegeliana. Una cosa è infatti il dire che esso è ontologico perché riguarda l'essere del soggetto reale e materiale, e quindi specifico e determinato, nei cui confronti, richiamando Aristotele, vale che "è impossibile che la stessa cosa per il medesimo rispetto e nello stesso tempo, sia e non sia" e vale pure che "le affermazioni opposte, dunque, non possono esser vere in riguardo allo stesso oggetto,"<sup>80</sup> venendo qui il soggetto riguardato come quell'individuo materiale (o "sostanza prima") di cui è impossibile la contemporanea predicazione di accidenti contrari; e un'altra cosa è il dire ch'esso è ontologico perché riguarda il soggetto come essere *pensato* ossia, come in Hegel, risolto nella coscienza dell'identità e della contradd-

<sup>76</sup> I termini della questione si trovano ben puntualizzati in ARTHUR BERNDTSON, *Hegel, Reason and Reality* ("Philosophy and phenomenological research," Buffalo, 1959, vol. XX, n. 1, pp. 39-40).

<sup>77</sup> *Differenz*, p. 193 (DE NEGRI, p. 50).

<sup>78</sup> *Ibid.* (DE NEGRI, p. 51); cors. n.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>80</sup> ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di A. Carlini, Bari, 1928, 1062 a, 1, 5-6 (cors. n.).

dizione *in generale*, ma così anche svuotato delle sue peculiarità *determinate* di soggetto materiale-reale. Aver coscienza dell'identità e della contraddizione *in generale* significa tener ferme le determinazioni opposte che possono convenire ad un soggetto. Esse però non convengono, se richiamiamo l'istanza materialistica di Aristotele, al soggetto come *individuo* materiale nel quale gli opposti sono opposti escludentisi l'un l'altro; ma convengono invece al soggetto ogni qualvolta sia considerato in un senso più generale o più esteso, astraendo dalle sue peculiarità individuali e fermandosi alle caratteristiche per cui esso è un *genere* (o, in modo subordinato, una specie), caratteristiche le quali si configurano come opposti invece *componibili* ossia tali che il soggetto (in questo caso visto come genere) ne sopporti la contraddizione.<sup>81</sup> Hegel tuttavia, ricordiamolo, non avverte questa fondamentale distinzione aristotelica e cade anzi, le due volte in cui nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* tocca di sfuggita il principio d'identità secondo Aristotele, nell'equivoco di ritenere che "questo principio dell'individuazione," os-

<sup>81</sup> Soggetti materiali-individuali o "sostanze prime" sono, ricorda Aristotele in *Categorie*, 2 a, 10-20 (cfr. ARISTOTELE, *Organon*, a cura di G. Colli, Torino, 1955), "un determinato uomo, o un determinato cavallo," mentre "sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di un uomo [la quale nozione sopporta quindi la contemporaneità delle determinazioni opposte di, ad es., Socrate e non-Socrate], e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale [che a sua volta, come nozione superiore, ugualmente sopporta i contraddittori uomo e non-uomo]." Deriva da ciò che, "fra le sostanze seconde, la specie è sostanza in maggior misura del genere, dato che si approssima di più alla sostanza prima" e che dunque "precisamente allo stesso modo in cui le sostanze prime si comportano rispetto a tutti gli altri oggetti, così si comporta la specie rispetto al genere" (*ivi*, 2 b, 5-20). È vero sí, avverte ancora Aristotele, che anche la sostanza prima, "pur possedendo unità e identità numerica, è costituita per accogliere i contrari; un determinato uomo, ad esempio, pur essendo uno solo e medesimo, può diventare ora chiaro ed ora scuro, come pure, caldo e freddo, dappoco ed eccellente" (*ivi*, 4 a, 15-20). Ma potrà accogliere i contrari soltanto "mediante una propria trasformazione" (*ivi*, 4 b; cors. n.), cioè mediante una modifica avvenuta entro la sua determinatezza di individuo materiale. Commenta JOHN PETER ANTON (in *Aristotle's Theory of Contrariety*, New York-London, 1957) che la contrarietà in Aristotele ha "tre applicazioni basilari: e cioè 1) come una condizione preliminare dell'intelligibilità, 2) come contrarietà metafisiche, e 3) come contrari specifici" (p. 12); con l'avvertenza però sempre che la contrarietà "presuppone la sostanza [prima, individuale]," al di fuori "di questa presupposizione non potendovi essere alcun contesto determinato" in cui la contrarietà "come caratteristica *distintiva*" abbia un significato (p. 13; cors. n.). È interessante notare come la teoria della contrarietà (ossia dell'impossibilità di predicare, di un soggetto individuale-materiale, attributi contrari) sia diventata un principio logico riconosciuto anche dalla moderna fisica dell'atomo. Osserva ad es. ARTHUR MARCH (*Das neue Denken der modernen Physik*, Hamburg, 1957, p. 18) che nel caso di un atomo o particella elementare "non esiste in verità una contraddizione fra l'estensione e la indivisibilità, in quanto una particella elementare *esclude* che i due concetti le vengano applicati *contemporaneamente*" (corsivi n.).

sia il principio d'identità, sia "peculiare ad Aristotele non nel senso d'una soggettività accidentale, soltanto particolare, ma nel senso della *soggettività pura*," e che Aristotele non sarebbe mai pervenuto all'"idea speculativa" dell'attività e del "Primo immoto," "se avesse posto come principio la *futile* identità dell'intelletto o l'*esperienza*"<sup>82</sup>; non avvertendo che il principio d'identità nasce in Aristotele proprio su quella base ontologico-materiale che è la soggettività "accidentale, particolare" dell'individuo determinato.

Ma sfuggendo così a Hegel la base ontologico-materiale del principio, ne consegue 1) che la struttura del principio viene profondamente mutata, in quanto da principio d'individuazione del soggetto determinato diventa principio d'individuazione del soggetto *puro* (la "soggettività pura" di cui sopra) ossia dell'*essenza*, ossia, riguardo al soggetto determinato, del *genere* (o, a seconda dei casi, della specie) ad esso superiore e in cui esso è contenuto; 2) che allora il principio può sì accogliere (nell'identità) anche la differenza e convertirsi nel principio degli opposti *componibili*, ma lo può solo in quanto la differenza, al livello del *genere*, si comporta appunto già come una *relazione* categoriale, una "differenza *in sé e per sé*" o "differenza assoluta" o "differenza dell'essenza,"<sup>83</sup> o in altri termini come una sintesi o composizione degli opposti (così come ad es. la nozione di uomo, ch'è una nozione di specie, *contiene* appunto e quindi sopporta la predicabilità delle determinazioni opposte: Socrate e non-Socrate; o la nozione di genere "animale" contiene e sopporta la predicabilità dei contraddittori "uomo e non-uomo").

Ma da ciò non consegue altro, se non che il "soggetto" hegeliano di cui posson dirsi dei predicati opposti secondo gli esempi recati sopra da Baillie, è appunto il soggetto-*genere* ch'è "tedesco e non-tedesco" solamente in quanto "essere umano" o è "strada che conduce a nord e a sud" solamente in quanto "direzione," ossia solamente in quanto del soggetto *determinato* da individuare si dica qualcosa di *più generale*. Ora però, se si tien conto che queste conseguenze son derivate dal non aver Hegel colto il peculiare luogo *materiale* di genesi del principio d'identità, questo non averlo colto comporta 1), e dal punto di vista metodologico, che l'impostazione hegeliana dei principi logici si risolve comunque, e certo contro l'intenzione di Hegel, in un *effettivo* dualismo di logica sintetica e logica analitica il quale nasce appunto dal

<sup>82</sup> *Lezioni sulla storia della filosofia* cit., vol. I, pp. 299, 309-10 (cors. n.).

<sup>83</sup> *Scienza d. log.* cit., vol. II, p. 40.

fatto che avendo fin dall'inizio, con la trasformazione di un principio di distinzione analitica che ha il luogo di genesi nell'esperienza in un principio sintetico che riguarda le essenze o il più generale, la istanza sintetica o risolutiva soverchiato quella analitica, le istanze della logica analitica rimangono un residuo teoretico-storico non spiegato e quindi suscettibile di rivolgersi come una punta critica di nuovo contro la sintesi speculativa (e vedremo questa "rivolta" impersonata in varia misura dai *Reflexionsphilosophen* criticati lungo tutti gli articoli del *Giornale critico*); ma comporta anche 2), dal punto di vista della valutazione della dialettica speculativa come strumento di conoscenza, che essa dialettica, per sua costituzione, è capace soltanto di concludere, circa i soggetti pur reali da lei posti (il "tedesco," la "strada," di cui sopra), qualcosa di *più generale* quale l'"essere umano" o la "direzione," ossia di spiegare il soggetto-individuo soltanto mediante la sua *sostituzione* con il soggetto-genere, ripetendo così il procedimento platonico, già criticato da Aristotele, di voler spiegare l'*individuo* (ad es. Teeteto) con l'*eidōs* uomo.<sup>84</sup>

A questo punto però ci si accorge anche e malgrado tutto che la teoria hegeliana della pensabilità dei contrari o coscienza della contraddizione, pur con la sua conseguenza qui vista di aver portato ad una sintesi *speculativa* o ipostatica o ad un assorbimento delle differenze

<sup>84</sup> Riferendosi a quel tipo di dialettica divisoria ch'è la diairesi di Platone, mediante la quale le note distintive del soggetto da definire vengono classificate in predicati affermativi o negativi a seconda che partecipino dei generi supremi della "medesimezza" (ente) o della "alterità" (non-ente), ARISTOTELE così commenta nei *Primi Analitici*, Libro I, cap. 31 (cfr. *Organon* cit., cors. n.): "In realtà la divisione (...), ciò che occorre provare, essa lo postula, ed in ogni caso poi essa deduce il riferimento all'oggetto di una nozione *più estesa* di quella che dovrebbe esservi riferita (...). Nelle dimostrazioni, quando si deve dedurre l'appartenenza di una determinazione, bisogna che il medio, attraverso cui il sillogismo si sviluppa, risulti sempre *meno esteso* del primo estremo," ma "la divisione si indirizza invece nel modo contrario, poiché assume come medio la nozione *più universale*." [O, com'è stato osservato, "la diairesi, invece di provare 'uomo' (ossia 'animale ragionevole'), prova la nozione 'superiore' di 'animale' ('ragionevole' o 'irragionevole')": DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., p. 88] — La conclusione di Aristotele è che con la diairesi intesa come comunanza di generi non si dice "nulla di chiaro, che faccia risultare la *necessità*, per l'uomo o per qualunche oggetto della ricerca, di essere *determinato in un certo modo*." La critica viene sivolgiata oggetto della ricerca, di essere *determinato in un certo modo*." La critica viene ripresa nei *Secondi Analitici*, Libro II, cap. 35. Del procedimento platonico che resurrisce in Hegel con la sostituzione del genere all'individuo e l'identificazione di entrambi fu FEUERBACH il primo ad accorgersi criticamente: come appare dalle puntualizzazioni (contro Hegel), in *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* del 1839, che "il genere è indifferente rispetto al singolo individuo" (vedi *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 44), che v'è una "indifferenza del genere o della coscienza del genere rispetto all'essere singolo" (*ivi*, p. 45), e che "un'incarnazione senza residui del genere in un individuo sarebbe assolutamente un miracolo, una violenta eliminazione di tutte le leggi e di tutti i principi della realtà: sarebbe, di fatto, la fine del mondo" (*ivi*, p. 7.)

individuali (o molteplice reale) nella genericità della differenza *essenziale*, ci lascia tuttavia (e anzi malgrado la veste speculativa della sua formulazione) una implicita suggestione *positiva*. Essa, a ben vedere, è duplice. Da un lato infatti queste pagine della *Differenz* pongono chiaramente l'istanza che il pensiero logico (e il pensiero in genere) non può consistere nella semplice constatazione e registrazione di dati di fatto (quali saranno ad es., negli scritti polemici del *Giornale critico*, i "fatti della coscienza" secondo i vari Schulze e Krug), ma consiste al contrario nel rendere fluidi questi dati, ossia nel porli in una relazione in cui il pensiero quale attività unificatrice e sintetica tiene fermo tanto le identità quanto le differenze che sorgono dalla molteplicità dei dati: per cui né le identità né le differenze si potrebbero cogliere senza una *coscienza* della contraddizione. E d'altro lato, a considerare le difficoltà sopra viste che la formulazione hegeliana della coscienza della contraddizione incontra, possiamo notare conclusivamente questo: esse discendono non solo dalla modifica in senso speculativo del principio d'identità (per cui un principio ch'è di distinzione analitica è stato preso come *speculativamente* sintetico o esprime l'unità razionale *pura*, con conseguente assorbimento o totalizzazione dell'analisi nella sintesi), ma derivano anche dall'aver Hegel considerato la compenetrazione (o negazione-composizione) degli opposti, lo  $A = B$ , all'uguale livello della loro composizione nel *genere*, ossia sempre in ciò che rispetto a loro è il *più generale* o *l'essenza*, unico ente per lui veramente importante nel processo di formazione della coscienza della contraddizione.<sup>85</sup> Ma stando così le cose, queste difficoltà stesse suggeriscono tuttavia, e per converso, una implicita istanza positiva, ch'è poi quella dalla cui trasgressione esse sembrano appunto sorte. Ossia suggeriscono che bisogna tener fermo come la coscienza della contraddizione, e proprio al fine di porsi anche quale pensabilità *generale* della contraddizione, abbia il suo luogo di nascita solo in rapporto alle contraddizioni in particolare, ossia poi agli opposti reali escludentisi a vi-

<sup>85</sup> È vero che Hegel vuol dare pure degli esempi di negazione-composizione degli opposti a un livello che non è quello del genere, come nelle coppie "destra-sinistra," "sopra-sotto," "padre-figlio" della *Grande Logica*. Anche per queste coppie però, riferendoci ancora agli esempi visti sopra in Baillie, è da osservare che il termine medio che unisce gli estremi è in effetti rispettivamente la "direzione," il "luogo," la "relazione (di parentela)," e che quindi Hegel spiega gli estremi sempre con il *più generale*. Per le obiezioni poi che in particolare queste e altre coppie di opposti hanno incontrato da parte degli interpreti critici (Trendelenburg, I.H. Fichte, K. Ph. Fischer, Chalybäus, Aebi, Schaff) cfr. più avanti, Parte III, cap. I, specialmente le note 163 e 164.

ceda; e da questi ultimi anzi sia motivata e chiamata in vita come una relazione che si pone per e in funzione del compito di renderli intelligibili.

4. Se le pagine della *Differenz* or ora esaminate ci hanno indicato la misura e la portata dell'istanza hegeliana della pensabilità dei contrari, la misura e la portata dell'applicabilità della teoria dell'Intiero dialettico a questioni di filosofia della natura ci è invece indicata dalla *Dissertazione sulle orbite dei pianeti*, dissertazione per l'abilitazione che Hegel, come riferisce Rosenkranz,<sup>86</sup> scrisse prima in tedesco e tradusse poi in latino.

Nella storia delle interpretazioni di Hegel la *Dissertazione* è rimasta soprattutto famosa per un incidente di ordine scientifico occorso a Hegel nelle ultime due pagine di essa. Gli astronomi Bode a Berlino e Titius a Wittenberg avevano stabilito per le distanze fra i pianeti una progressione aritmetica, secondo la quale al quinto posto era venuto a trovarsi un numero che non corrispondeva ad alcun pianeta noto, ma che avrebbe dovuto corrispondere, secondo loro, ad un pianeta ancora da scoprire e situato fra Marte e Giove. Per Hegel, al contrario, il vuoto sarebbe già *a priori* giustificato (e non sarebbe dunque da cercarvi alcun nuovo pianeta) dalla circostanza che le distanze non starebbero in una progressione aritmetica, bensì in una successione di "potenze" secondo la serie numerica "pitagorica" elaborata da Platone nel dialogo *Timeo*.<sup>87</sup> Già sei mesi prima che Hegel enunciasse questa sua tesi, essa

<sup>86</sup> *Hegel's Leben* cit., pp. 151-52. La *Dissertazione* costituisce la prima trattazione organica e non frammentaria di problemi di filosofia della natura. L'interesse per le scienze naturali si era d'altronde manifestato in Hegel già prima di Jena. ROSENKRANZ (*op. cit.*, p. 14) riferisce di estratti di matematica, geometria e matematica applicata presi dalle opere di Kästner fin dall'epoca ginnasiale di Stoccarda; e a Tubinga poi Hegel studia il Linné e frequenta le lezioni di matematica e fisica tenute da Pfeleiderer. Né si dimentichi che a Jena egli si associa subito alle varie accademie di scienze naturali e che il fisico Thomas Seebeck, scopritore della termoelettricità, apparteneva dal 1802 alla cerchia dei suoi amici più intimi. Risulta infine dal catalogo delle lezioni jenesi che a partire dall'inverno 1805-06 Hegel tenne tre corsi di matematica. Cfr. HAERING cit., pp. 700-701.

<sup>87</sup> Cfr. *Diss.*, p. 28 (citiamo dal I vol. dei *Werke* nell'edizione GLOCKNER, dove la numerazione delle pp. corrisponde, per la *Dissertazione*, a quella del vol. XVI della prima edizione berlinese dei *Werke*). Da Platone comunque la serie numerica, come ricorda anche Hegel, non era stata riferita alle distanze fra i pianeti, ma ai criteri matematici "a cui si è conformato il Demiurgo nella creazione dell'universo." Riconosce lo stesso K. FISCHER (*op. cit.*, vol. VIII, p. 234) che per amore di quest'ipotesi speculativa Hegel "si è cacciato in un vero nido di errori." Innanzi tutto avrebbe dovuto dire serie "platonica" e non serie "pitagorica," e avrebbe poi dovuto tener conto del significato contingente, di ordine musicale e geocentrico, che la serie aveva

era però ormai materialmente confutata dalla scoperta di Cerere (situato appunto fra Marte e Giove) fatta da Piazzi a Palermo il primo gennaio 1801!

Fra gli antihegeliani l'incidente suscitò un pandemonio, di cui possiamo leggere gli echi anche in Rosenkranz e K. Fischer<sup>88</sup> e che in sostanza consisteva nell'accusa a Hegel di aver voluto dimostrare l'inesistenza di un pianeta realmente esistente. Non è però possibile valutare la *Dissertazione* solo sulla base di quest'incidente occasionato dalla contrapposizione della "serie" hegeliana a quella aritmetica di Bode e Titius. Anche quest'ultima infatti, che ammetteva un pianeta sconosciuto fra Marte e Giove, è stata sperimentalmente confutata dal fatto che i pianetoidi successivamente scoperti assommano invece ad alcune migliaia; e d'altra parte il vuoto non si è riempito di pianeti, ma di pianetoidi o asteroidi appunto, a partire dalla scoperta di Pallade nel 1802, di Giunone nel 1804, di Vesta nel 1807. La valutazione della *Dissertazione* non può dunque esser fatta da questo punto di vista astronomico, ma da quello più generale di esaminare la concezione hegeliana delle scienze naturali e del rapporto fra ragione ed esperienza; e non si tratterà quindi tanto di discutere analiticamente le concezioni scientifiche particolari di Hegel, quanto invece di vedere come in esse si esprima il comune denominatore che è il suo metodo filosofico.

Su questa linea si muove d'altronde anche il commento (d'ispirazione hegeliana) di Haering, il quale inquadra l'incidente scientifico delle distanze fra i pianeti nell'esame generale del rapporto ragione-esperienza, concludendo tuttavia che Hegel non intendeva affatto prescrivere leggi all'esperienza, ma in quell'operazione matematica circa le distanze si basava invece semplicemente sull'esperienza astronomica del suo tempo.<sup>89</sup> Due principi di ordine metodologico e logico hanno spinto

in Platone. I numeri platonici, che costituiscono una progressione di potenze, sono 1, 2, 3, 2<sup>2</sup>, 3<sup>2</sup>, 2<sup>3</sup>, 3<sup>3</sup>, e dunque 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Per rendere la serie continua, Hegel modificò 8 in 16; ma rimaneva appunto sempre il vuoto fra il quarto posto (4 = Marte) e il quinto (9 = Giove).

<sup>88</sup> Cfr. ROSENKRANZ (*op. cit.*, p. 155): "Le grida sollevatesi, che Hegel avrebbe cattedraticamente dimostrato l'inesistenza di un pianeta che gli astronomi invece scoprivano a dispetto, esprimono una gioia sadica del tutto vuota e infantile"; K. FISCHER (*op. cit.*, p. 235): "Fra gli avversari della filosofia e di quella hegeliana in ispecie, ne sono nate risa e gioia senza fine, e in particolare da parte di coloro che di Hegel e delle sue opere non avevano studiato niente e che anche per sentito dire non avevano udito molto di più che non quell'errore." Su questa linea difende Hegel anche MOOG, *op. cit.*, p. 18.

<sup>89</sup> HAERING *cit.*, pp. 756-57. Così pure ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 155 ("Non è mai venuta in mente a Hegel la vanità di voler speculativamente dimostrare qualcosa in un modo diverso da quello empiricamente necessario"); e K. FISCHER, *op. cit.*,

Hegel, secondo Haering, alla formulazione della teoria sulle distanze. Innanzi tutto Hegel voleva confermare, anche in un "caso speciale,"<sup>90</sup> la sua concezione generale che i rapporti quantitativi, fisico-matematici, siano subordinati ad un Intiero speculativo unitario. E in secondo luogo quell'operazione matematica si basava sulla convinzione che "la misura e il numero non possono essere indipendenti dalla razionalità inerente alla natura."<sup>91</sup> Questa convinzione, ben commenta Haering, non fa che esprimere la giusta istanza circa l'oggettività reale della materia, ossia che misura e numero non possono essere "qualcosa di estraneo alla natura materiale, come una legge di fronte a qualcosa ch'è privo di leggi," bensì ch'essi "appartengono all'essenza stessa della materia."<sup>92</sup> Si tratta però, allora, di vedere in che rapporto questa positiva convinzione sull'oggettività della materia possa stare con l'altra convinzione circa l'essenza *speculativa* dell'Intiero. Ossia di vedere, come deve riconoscere lo stesso Haering, il perché Hegel abbia ritenuto di "poter sostituire la serie matematica delle distanze planetarie allora già effettivamente note (attraverso Bode e Titius), con una serie *analoga* (e, come Hegel riteneva, anche sperimentalmente confermabile mediante più accurate misurazioni), trovata nel Platone del *Timeo* e nei pitagorici"; e quindi il perché Hegel sia caduto nell'errore di aver voluto "correggere già la serie empirica come tale, nell'interesse di una serie più bella."<sup>93</sup>

Cominciamo col vedere l'impostazione generale della *Dissertazione*, servendoci ancora di Haering. "Sappiamo," egli scrive, "che già nella *Differenz*, quando se ne dava l'occasione, Hegel aveva volentieri esteso al campo dei fenomeni naturali (seguendo il procedimento e in un primo tempo anche gli esempi di Schelling) la medesima struttura già chiarita per il campo dello spirito." Nella *Dissertazione*, ora, Hegel vuol dimostrare che "anche il sistema solare, e in ispecie il complesso dei movimenti del sole e dei pianeti, è un tipico Intiero dialettico in cui nessun corpo celeste dev'essere considerato per sé, ma sempre solo nella sua posizione rispetto a quest'Intiero. Secondo Hegel, anzi, anche tutte le singolarità del sistema solare rivelano questa struttura dialettica: il che significa che tanto i singoli fattori reali (quali la materia, il movi-

p. 235 ("Hegel ha semplicemente espresso un'ipotesi... In queste e altre simili questioni son sempre state fatte svariate ipotesi senza che dalla loro invalidazione ne sia derivato un rimprovero agli autori").

<sup>90</sup> HAERING, p. 755.

<sup>91</sup> *Diss.*, p. 28 ("Mensura et numerus naturae a ratione alieni esse nequeunt").

<sup>92</sup> HAERING, p. 757.

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 757, 758.

mento, lo spazio e il tempo), quanto i concetti di cui ci si serve nell'analisi di questo sistema in movimento (il punto, la linea, l'ellissi, ecc.), devono esser concepiti non come grandezze assolute e isolate, ma sempre come momenti di piú sintetiche unità dialettiche; e che anche in se stessi quei fattori e quei concetti rivelano la medesima struttura dialettica."<sup>94</sup>

Leggiamone la documentazione nella *Dissertazione*: "non v'è corpo che, anche se in sé è un Intiero, non dipenda da altri e non sia una parte e un organo di un sistema piú ampio" e dunque "nemmeno ai corpi celesti compete una libertà perfetta, ma solo una relativamente massima libertà e indipendenza della gravitazione."<sup>95</sup> Ne discende che "bisogna partire da questo principio [dell'interdipendenza] per intendere gli elementi del sistema planetario," ossia che l'accadimento dei singoli corpi dev'essere spiegato attraverso l'accadimento del sistema come Intiero, e non questo attraverso quelli.<sup>96</sup> E quest'Intiero Hegel lo chiama anche, seguendo la terminologia di Schelling, il "punto d'indifferenza" e non, come la fisica matematica, un mero "centro di forze."<sup>97</sup> Circa il concetto di "centro di forze" Hegel polemizza poi subito contro l'accezione fisico-matematica di esso, nella quale il "centro di forze" gli sembra un punto d'unificazione meramente esteriore, quantitativo-astratto. Il modo infatti in cui i corpi si separano l'uno dall'altro Hegel lo chiama sí, con linguaggio schellinghiano, "polarità," ma con l'avvertimento (poi ampiamente ripreso nella *Logica di Jena*) che le forze della "polarità," le forze centrifuga e centripeta, non debbono venir concepite come indipendenti, o svolgentisi fra corpi concepiti come isolati: e ciò perché "la materia è unica e scindendo sé

<sup>94</sup> HAERING, p. 702.

<sup>95</sup> *Diss.*, pp. 20-21 ("Neque enim est corpus, quod quamvis in se totum sit, non ab aliis pendeat, et pars atque organon majoris systematis sit; corporibus ita coelestibus non perfecta sed maxima competit libertas et gravitatis independentia"). Questo principio dell'interdipendenza dei momenti dell'Intiero riecheggia evidentemente tanto le formulazioni del *Frammento di sistema* quanto quelle dei paragrafi introduttivi della *Differenz*. "Tuttavia," commenta HAERING (*op. cit.*, p. 716), "a Hegel sembra che il sistema solare offra un esempio e oggetto dimostrativo particolarmente favorevole della struttura dialettica di ogni Intiero indipendente perché rappresenta un Intiero *relativamente* poco dipendente e turbato da influenze esterne e comunque infinitamente piú puro di tutte le cose e accadimenti del 'mondo sublunare terrestre.'" Si ricordi che Hegel anzi, seguendo in ciò l'Aristotele metafisico e sistematico, tratterà nella filosofia della natura il "mondo terrestre" indipendentemente dal sistema solare.

<sup>96</sup> Cfr. *Diss.*, p. 20 ("Atque ex hoc principio systematis planetarum elementa intelligamus").

<sup>97</sup> Cfr. *Diss.*, p. 21 ("A puncto autem indifferentiae... diversum est centrum virium").

stessa nei poli, forma la linea di coesione"<sup>98</sup> e perché "il mutamento non è altro se non l'eterno ritorno nell'identità dalla differenza e una nuova produzione della differenza, una contrazione ed una espansione."<sup>99</sup> Partendo da quest'impostazione (simile a quella espressa nella *Differenz* dalla formula "identità dell'identità e della non-identità") che la differenza è solo un momento dell'identità e questa un momento di quella, Hegel conclude infine che "se si parte esclusivamente dalla differenza dei corpi e non si tien conto anche della tendenza della natura di unificarli in un unico corpo [leggi: sistema], allora non si potrà mai giungere al movimento [leggi: ad una teorizzazione speculativa completa, e non matematico-quantitativa, del movimento]."<sup>100</sup>

Queste formulazioni teoriche generali, ora, Hegel le rivolge contro quella scienza naturale la quale, per dirla ancora con Haering, "afferma di 'spiegare' e di comprendere il concreto o individuale attraverso il generale, l'Intiero attraverso la composizione delle parti isolate, il qualitativo mediante il quantitativo."<sup>101</sup> E in questa polemica generale s'inquadra pure la critica antinewtoniana di Hegel che costituisce la nota dominante dell'intera *Dissertazione*. Il tono della critica, rivolta da Hegel contro il misconoscimento delle qualità indipendenti di cui Newton si sarebbe reso colpevole, ci è dato subito da un'osservazione marginale contro l'esperimento newtoniano dello spettro solare: di fronte alla rifrazione sperimentale della luce bianca nei colori dello spettro, Hegel scatta infatti con la protesta che "questa luce la natura l'aveva voluta come luce [qualitativamente] semplice."<sup>102</sup> E ci è dato poco dopo

<sup>98</sup> *Diss.*, p. 20 ("Una eademque est materia, quae se ipsam in polos dirimens lineam cohaesionis format").

<sup>99</sup> *Diss.*, p. 23 ("Nihil enim est mutatio aliud, quam aeterna identitatis ex differentia restituito et nova differentiae productio, contractio et expansio").

<sup>100</sup> *Diss.*, p. 27 ("Si differentia corporum sola neque naturae nisus ea in unum corpus conjungendi ponitur, ad motum perveniri nequit").

<sup>101</sup> HAERING *cit.*, p. 709.

<sup>102</sup> *Diss.*, p. 7 ("Newton, qui lucem, quam natura simplicem esse voluit, in partes dissecuit"). ROSENKRANZ (*op. cit.*, p. 152) commenta in proposito che l'ottica newtoniana diede a Hegel "perenne occasione al rimprovero di non aver Newton distinto adeguatamente le determinazioni matematiche da quelle fisiche." La sua polemica poi, confortata anche dalla dottrina di Goethe sui colori, "gli alienò parecchi naturalisti, i quali a loro volta lo trattarono alla stregua di uno scolastico che voleva invano rivalutare, con gran dispendio di sterile logica, alcune fantasie di Goethe e Schelling" (*ibidem.*). Ma cfr. sulla questione anche CASSIRER (*Das Erkenntnisproblem* ecc., cit., vol. II della tr. ital., p. 449) il quale puntualizza che "quando i contemporanei [di Newton], come ad esempio Roberto Hooke, obiettano a questo modo di vedere [che cioè la luce si conosce attraverso l'analisi dei suoi effetti empiricamente sperimentati], che il potere di rifrazione è un semplice 'accidente' della luce e non vale quindi a determinare la sua essenza e la sua differenza specifica, Newton respinge energicamente tale obiezione"; e ciò perché "l'essenza *fisica* della luce è ciò che noi possiamo veramente

dal sarcasmo rivolto contro il newtoniano parallelogramma delle forze: la stessa "scissione" lamentata per lo spettro solare, Hegel la lamenta quando una forza motrice (da lui concepita come qualitativo-individuale) viene scomposta in più forze motrici, osservando ironicamente che "i fisici si meravigliano a ragione, come mai mediante la trattazione puramente matematica di un simile fenomeno possa nascere una tal quantità di forze di cui la natura invece non sa proprio nulla."<sup>108</sup>

Questa critica sembra ora indicativa per più ragioni. Essa certo, e la connessa esaltazione di Keplero contro Newton (per Hegel le leggi kepleriane sulle orbite e velocità dei pianeti sono, come commenta Closs, *op. cit.*, p. 11, le uniche che costituiscono "l'espressione generale per le sparse, non-connesse, e casuali determinazioni offerte dalla considerazione empirica immediata del sistema solare"), non può esser ricondotta, come sua fonte, ad un mero e ristretto spirito provinciale e nazionalistico in Hegel, come quello a cui accenna Rosenkranz.<sup>104</sup> Ma si inquadra piuttosto nella particolare tendenza platonico-speculativa di Hegel, che lo induce a ricordare sempre con grande riverenza l'opinione kepleriana che i pianeti siano ordinati secondo le leggi dell'armonia "musicale" pitagorica, e lo fa partecipare alla generale reazione anti-illuministica che rivaluta Keplero e Goethe contro Newton così come in fisiologia e medicina ritorna di moda Paracelso e in filosofia il mistico Jakob Böhme.<sup>105</sup> Dal punto di vista di Hegel, poi, la critica antinewtoniana è rivolta, leggiamo ancora in Haering, contro "la sostituzione della legge individuale con quella universale," ossia contro una legge la quale, come quella gravitazionale di Newton, non sarebbe che "un universalissimo concetto di legge relazionale, che astrae da ogni situazione individuale e vivente."<sup>106</sup>

Avremmo qui dunque, nella *Dissertazione*, uno Hegel che difende

*conoscere* [cors. n.] di essa, e la nostra conoscenza a sua volta in nessun caso può affermare qualcosa che non sia una subordinazione di determinati rapporti di grandezza e di misura." La critica anti-Newton di Hegel riprende, si vede, un tema generale della critica che a Newton muovevano proprio i metafisici e scolastici-in-ritardo del Settecento e che si basava sulla difesa delle medievali "qualità occulte" delle cose.

<sup>103</sup> *Diss.*, p. 7 ("Ubi Newton... ita alias simplices vires resolvit... physici jure mirantur quomodo per tractationem phaenomeni mathematicam tanta virium multitudo oriatur, quas natura ignorat").

<sup>104</sup> Cfr. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 152 ("Nella polemica contro l'ipotesi newtoniana della cosiddetta *forza tangenziale* Hegel fece sentire durante tutta la sua vita l'amarrezza di un patriottismo offeso, giacché Keplero era non solo un tedesco, ma anche un suo conterraneo, uno svevo... E Hegel si crucciava che di fronte alla banale ammirazione verso un inglese i tedeschi avessero messo in ombra perfino Keplero").

<sup>105</sup> Cfr. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 155.

<sup>106</sup> HAERING *cit.*, p. 730.

la legge "individuale," nata da una "situazione individuale e vivente," di fronte alla "astrazione" della legge matematico-quantitativa. E per chiarire questo punto dobbiamo rivolgerci brevemente alla *Grande Logica* e all'*Enciclopedia*. Nella *Grande Logica* leggiamo tuttavia un elogio proprio della legge come "forma generale di determinazioni quantitative": è già "un gran merito," dice infatti Hegel, "quello d'imparare a conoscere i numeri empirici della natura, p. es. le distanze dei pianeti fra loro; ma un merito infinitamente più grande è di far sparire i quanti empirici, elevandoli in una *forma generale* di determinazioni quantitative, cosicché diventino momenti di una *legge* o misura, — meriti immortali che si acquistarono p. es. Galilei riguardo alla caduta, e Keplero riguardo al moto dei corpi celesti."<sup>107</sup> Ma viene subito dopo una correzione fondamentale che ci riporta alla tematica della *Dissertazione* e al posto *subordinato* ivi assegnato alla legge quantitativa: subordinato poi, lo sappiamo, all'*individuale-qualitativo*. Infatti, "si deve però esigere una *dimostrazione* ancora più alta di queste leggi, nient'altro, cioè, se non che le loro determinazioni quantitative si conoscano dalle *qualità* o *concetti* determinati che vengono messi in relazione."<sup>108</sup> Potrebbe sembrare che qui avessimo ancora una difesa del concreto-individuale o determinato, minacciato di vanificarsi nella legge quantitativa: ed è anzi indubbio che Hegel lo intese così, vedendo nell'*individuale-qualitativo* (come già nel *Wastebook* jenense) ancora quella "cosa che è spesso migliore della coscienza della cosa" ossia, in questo caso, di quella coscienza della cosa ch'è il rapporto quantitativo. Ma l'impostazione idealistica del rapporto fra cosa e coscienza della cosa, e quindi lo sparire di quella in questa, ci viene invece confermata nell'*Enciclopedia* dalle "rappresentazioni" (o dati reali di contenuto determinato) che sono solo "metafore dei pensieri e concetti" (§ 3), dal "fatto" che diventa "rappresentazione e immagine dell'originaria, e pienamente indipendente, attività del pensiero" (§ 12), dalla "fisica sperimentale" che si trasforma "in un'immagine esteriore, in cui si rispecchia il concetto" (§ 16). Quest'impostazione, però, modifica profondamente il significato che dobbiamo attribuire alla difesa hegeliana del "qualitativo" o delle differenze specifiche in campo fisico. Impostato così infatti, il problema del mantenimento delle differenze qualitative si converte, paradossalmente ma inevitabilmente, in un sostanziale rovesciamento di tipo speculativo: l'individuale viene cioè sí man-

<sup>107</sup> *Scienza d. log. cit.*, vol. I, p. 416.

<sup>108</sup> *Ibidem*, (cors: n.).

tenuto, ma perché Hegel prende l'unità *determinata* dell'individuale come un sinonimo o immagine (non ancora sviluppata) dell'unità *generica* o unità-di-genere della ragione, volendo con il tener ferma l'unità immediata del qualitativo tener fermo un "simbolo" dell'unità razionale, e risolvendo quindi di fatto quell'unità del qualitativo-individuale in una unità di tipo speculativo. Ma è da chiedersi se così non si contravvenga al carattere specifico dell'individuale qualitativo ch'è, sappiamo, soggetto reale-materiale (comportante l'esclusione dei contrari ecc.), e non si trasformi quest'individuale-qualitativo in un che di mistificato *ab origine*.

La posizione subordinata dei rapporti quantitativi rispetto al qualitativo (come simbolo, anche se immediato e quindi ancora da sviluppare, della Ragione) ci è d'altronde documentata da tutta la critica contro l'intelletto non solo nella *Differenz*, ma già nel *Frammento sull'Amore*. All'intelletto come "cattiva infinità" Hegel accenna specificamente anche nella *Dissertazione*. Quando la matematica estende la linea nel piano e il piano nei corpi e fa così sorgere e scomparire i corpi mediante una sorta di infinità dei piani, ciò gli sembra infatti un esempio di "cattiva infinità" o "cattiva [incompleta, solamente pretesa] identità": la matematica, egli dice, "copre di solito questa [pretesa] identità di grandezze incommensurabili con il nome di infinità."<sup>109</sup> Le identità matematiche ossia, intende dire Hegel, non riescono a cogliere l'oggetto della loro ricerca perché i loro procedimenti dimostrativi (quantitativi) rimangono distinti dall'oggetto, come pure elaborazioni dell'intelletto, e non colgono insomma la "razionalità inerente alla natura" di cui sopra.<sup>110</sup>

Questa razionalità, da cui dovrebbe esser garantita anche l'oggetti-

<sup>109</sup> *Diss.*, p. 24 ("Hanc identitatem incommensurabilium infiniti nomine plerumque tegit").

<sup>110</sup> Questa posizione di Hegel di fronte alle scienze matematiche è qui un precedente, a sua volta, dell'impostazione da lui data al rapporto scienza-filosofia nella *Prefazione alla Fenomenologia*. Ivi, ben nota ad es. HYPPOLITE (*Études* ecc., cit., p. 108), "Hegel oppone il metodo del matematico alla dialettica del filosofo. Il matematico pensa sull'oggetto suo, e i procedimenti dimostrativi che utilizza sono *distinti* dall'oggetto stesso. La dialettica filosofica al contrario non è una prova esteriore rispetto al suo oggetto (...)." E a HAERING (*op. cit.*, p. 740) alcuni temi della *Dissertazione* sembrano anzi il preludio anche alla posteriore critica a Schelling (nella *Prefazione alla Fenomenologia*): quando Hegel critica la fisica matematico-meccanicistica la quale "trascura le 'differenze' delle cose e le sopprime mediante strumenti matematici o pura quantificazione," ciò sembra a Haering "il medesimo rimprovero ch'egli farà presto all'Assoluto di Schelling," quello cioè "di aver falsamente unificato la molteplicità e le opposizioni mediante la loro soppressione invece che mediante il loro 'superamento' nell'Intiero."

vità della natura secondo Hegel, è però, sappiamo, di un tipo tutto particolare. Essa, lo abbiamo visto nella *Differenz*, non è "né autoco-scienza contrapposta alla materia, né materia contrapposta all'autoco-scienza, bensì identità (...) assoluta," razionalità come soggetto-oggetto, materia come oggetto-soggetto.<sup>111</sup> La razionalità, ossia, è il momento ideale di quell'Intiero il cui altro momento, l'oggettivo, è la natura o materia: dove però questa, a sua volta, non è che lo specchio o l'oggettivazione o l'estraneazione o la finitizzazione (come sempre meglio preciserà Hegel) dell'Idea. Tale impostazione riappare anche nella *Dissertazione* dove, sottolinea Haering, Hegel spiega che "ogni realtà rappresenta nel contempo anche sempre una unità dialettica di soggettività e oggettività, di idealità e realtà."<sup>112</sup> Hegel contrappone così alla "differenza reale" della gravitazione (ossia alla natura dialettica reale del complesso fenomenico del sistema solare) una differenza "ideale" della materia, e ugualmente afferma che quando, al modo della scienza fisica, si concepisce la materia semplicemente come "spazio pieno" (che è l'ipotesi con cui lavora la fisica classica), ciò costituisce solo una "astratta nozione dell'oggettivo"<sup>113</sup>; mentre invece, affinché si addivenga al "concetto metafisico completo"<sup>114</sup> di materia, è necessario che il concetto di materia comprenda anche il lato "soggettivo," "ideale," di ragione o "mente."<sup>115</sup>

5. Sulla base ora di queste e delle altre formulazioni fin qui viste della *Dissertazione* sembra che si possa ormai constatare 1) lo sforzo hegeliano di dimostrare che anche la materia specifica di cui si occupa la fisica non è che un lato o momento di quell'Intiero speculativo (Io-natura, conoscere-essere, infinità-finità, ecc.) già definito nella *Differenz*; e non meno però 2) le non poche difficoltà e contraddizioni che questa impostazione, in quanto aprioristica e quindi fondamentalmente estranea al ragionamento scientifico, porta con sé ogni qualvolta sulla base di essa Hegel tenta di affrontare questioni specifiche. La concezione

<sup>111</sup> *Differenz*, p. 255.

<sup>112</sup> HAERING, *op. cit.*, p. 744.

<sup>113</sup> *Diss.*, p. 23 ("Si materia ita concipitur, ut sit spatium repletum, forma caret, spatiumque et materia nihil aliud est, quam abstracta objectivi notio").

<sup>114</sup> HAERING, *op. cit.*, p. 745.

<sup>115</sup> *Diss.*, p. 23 ("Ut materiae physica et realis notio intelligatur, ponenda est etiam sub forma subjectivitatis... Ut realem materiam intelligamus, spatii abstractae notioni contraria sive subjectivitatis forma addenda est, quam voce magis latina mentem, et si ad spatium referatur punctum appellemus").



speculativa dell'Intiero e la parallela convinzione che l'individuale o determinato non sia che un simbolo dell'Idea — e sia quindi determinabile *a-priori*, secondo la natura del suo *concetto* e non sulla base reale-materiale del fenomeno fisico sperimentato<sup>116</sup> — hanno portato infatti non solo all'equivoco di ritenere che sia ad es. un fenomeno *semplice* (ossia partecipante, di per sé e nel suo apparire immediato, dell'unità semplice del *concetto*!) quello sperimentalmente *complesso* (nello spettro solare) della luce; ma anche, per conseguenza, alla implicita minaccia che venisse restaurata (seppur in altra veste) la teoria dei fatti fisici dotati di nature e qualità occulte. Una restaurazione (certo non voluta, ma inevitabile date le premesse speculative) della fisica dogmatica delle qualità, la possiamo scorgere pure nel rifiuto del parallelogramma matematico-sperimentale (sperimentale perché consente previsioni controllabili) delle forze, a favore di una forza motrice concepita come una "qualità" individuale; o anche nella singolare interpretazione speculativa data da Hegel alla legge galileiana della caduta dei gravi. Che in questa legge (proporzionalità degli spazi ai quadrati dei tempi) compaia il quadrato, ha per Hegel il seguente significato: la caduta libera è caratterizzata da due corpi che su un'unica linea si muovono per congiungersi in un corpo unico; nella caduta, tuttavia, l'unificazione non è ancora avvenuta, e perciò il simbolo matematico della caduta è il quadrato come simbolo intermedio fra il cubo (proprio del corpo reale) e il semplice *a* che simbolizza la linea in opposizione al quadrato.<sup>117</sup> Il movimento di caduta è dunque per Hegel,

<sup>116</sup> La *Grande Logica* è esplicita in proposito. Il moto meccanico, dice ad es. Hegel, è "non libero" perché non è "determinato dal *concetto* dei momenti"; e "queste specie di moto," ossia il moto non libero e quello libero (dei corpi celesti), "come pure le loro leggi sono basate sullo sviluppo del *concetto* dei momenti del moto stesso" (*Scienza d. log. cit.*, vol. I, p. 415; cors. n.). L'inversione speculativa è chiara: non è dalle specie di moto, sperimentalmente determinate, che si sviluppano i concetti relativi ai vari moti, ma è al contrario dal *concetto aprioristico* "dei momenti del moto" che Hegel vuol dedurre le reali specie dei moti empirici! La stessa inversione si ha anche nell'*Enciclopedia* (§ 267 appartenente ai §§ della filosofia della natura), dove a Hegel interessa solo "la dimostrazione della legge della caduta dedotta dal *concetto* della cosa."

<sup>117</sup> In *Diss.*, p. 25, dopo aver notato che "il corpo che diviene è il quadrato, mentre il corpo che è, è il cubo," Hegel prosegue: "allorché i due corpi superano questa scissione e coincidono in un corpo solo, allora trasformano la linea nel quadrato; la legge della caduta contiene quindi [cors. n.: cioè per questa ragione speculativa] il quadrato della distanza o, rispettivamente, della linea trasformata in quadrato" ("Corporum itaque a se se junctorum ratio quum sit linea..., quando eam differentiam tollunt in unum corpus, altero in alterum cadente, se constituentia, lineam mutant in quadratum; lex itaque lapsus est ratio quadrati distantiae, sive lineae in quadratum commutatae").

come commenta senza sospetto (e anzi approvando!) lo Haering, "la *tendenza* di un corpo alla unione con un altro, la *tendenza* verso l'effetto finale di un'unità"<sup>118</sup>; ma che Hegel approvi così una legge scientifica sulla base del concetto aprioristico e speculativo di una "inclinazione della natura" (vedi anche il "nisus naturae" di cui sopra), ciò costituisce in effetti nient'altro che la restaurazione, nella filosofia della natura, di quelle cause finali di scolastica memoria che già il metafisico Simplicio opponeva al Sagredo e al Salviati galileiano del *Dialogo dei massimi sistemi*.<sup>119</sup> E del resto, per il caso specifico della deduzione speculativa del rapporto  $a-a^2-a^3$ , Hegel è rimasto costantemente

<sup>118</sup> HAERING, *op. cit.*, p. 731 (cors. n.).

<sup>119</sup> Innanzi tutto, osserva Sagredo contro Simplicio, "voi, insieme con Aristotele [che è però, avvertiamo, l'Aristotele della tradizione scolastica], da principio mi *separate* alquanto dal mondo *sensibile* per additarmi l'*architettura* [aprioristica] con la quale egli doveva esser fabbricato": ma d'altra parte poi Simplicio chiama il movimento circolare "movimento intorno al mezzo" (o intorno all'empirico centro terrestre), e il movimento rettilineo movimento "*sursum et deorsum*, cioè in su e in giù; li quali termini non si usano fuori del mondo fabbricato, ma lo *suppongono* non pur fabbricato, ma di già abitato da noi": ossia succede che il metafisico Simplicio, dopo aver trascorso il mondo sensibile nell'"architettura," è tuttavia costretto a ricorrere di nuovo proprio allo "in su e in giù" (che sono le determinazioni empiriche del mondo sensibile appunto) al fine di poter comunque dire qualcosa di quest'architettura. Allora però il mondo sensibile diventa un semplice pretesto per la "architettura," così come succede allo scolastico o, come dice contro Simplicio il terzo interlocutore Salviati, "ad Aristotele [l'Aristotele della tradizione scolastica], il quale (...) avendo più la mira di andare a *terminare* in uno *scopo*, prima nella mente sua *stabilitosi* [ossia la "architettura" come costruzione speculativa, come luogo delle *cause finali*] che dove direttamente il progresso [cioè l'osservazione del mondo sensibile] lo conduceva," deduceva che il moto "in giù," nonché avvenire verso il "centro della Terra," avveniva anche verso il "centro del mondo": c deduceva ciò, s'intende, sulla base di una supposta "facoltà" o "istinto naturale" dei gravi, concepito come causa finale. "Chi è quello così cieco," si chiede infatti Simplicio, "che non vegga, le parti della terra e dell'acqua muoversi, come gravi, *naturalmente* all'ingiù, cioè verso il centro dell'universo, assegnato dall'*istessa natura per fine e termine* del moto retto *deorsum* (...)?" — concludendo che "adunque il moto de i gravi è retto verso il centro della Terra, poiché questo *si abbatte ad essere unito* con quello." Tale conclusione però, basata sul centro dell'universo come causa finale, è un paralogismo: ché si "*suppone* quello che è *in quistione*" (Salviati). Obietta infatti Salviati che "ciò non si può affermare se prima non *si suppone* che 'l centro della Terra (...) sia il *medesimo* che 'l centro del mondo"; il che è poi proprio "quello di che noi [come scienziati, ossia non-metafisici] *dubitiamo* e che Aristotele *intende di provare*": "e questo direte che non sia un *manifesto paralogismo*?" — O in altri termini, come spiega Salviati, "noi vegghiamo, la Terra essere sferica, e però [ossia basandoci su questa conclusione *sperimentale*] siamo sicuri che ella ha il suo centro; (...) e siamo poi *tanto buoni* [cioè tanto poco scientifici], che ci vogliam lasciar persuadere che l'*istinto* loro [dei gravi] *naturale* non è di andar verso il centro della Terra, ma verso quel dell'universo, il quale [a meno di non ricorrere ad un paralogismo appunto] *non sappiamo dove sia*, né se sia, e che quando pur sia, non è altro ch'un punto *imaginario* ed un niente senza *veruna facoltà*" (GALILEO GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Giornata prima; in *Opere*, vol. VII dell'Edizione nazionale, ristampa, Firenze, 1933, pp. 39-61; corsivi n. tranne che per le voci latine).

fedele a se stesso: dalle *Tesi* del 1801 (dove nella III la formulazione del quadrato come legge della natura e del triangolo come legge della mente, significa la preminenza del numero tre, — come simbolo della sintesi, — sul numero due che simboleggia l'antitesi) che a loro volta hanno il precedente nell'annotazione francofortese sul cosiddetto "triangolo divino,"<sup>120</sup> fino alla filosofia della natura nell'*Enciclopedia*, dove Hegel dà la sua approvazione speculativa alla terza legge di Keplero (i quadrati dei tempi delle rivoluzioni dei pianeti stanno fra loro come i cubi dei grandi assi delle loro orbite) perché nel cubo "lo spazio (...), come l'esteriorità positiva, raggiunge la dimensione del concetto!"<sup>121</sup>

A voler spiegare ora questi incidenti di ordine scientifico ed epistemologico (e quindi anche quello più noto circa le distanze dei pianeti) dicendo semplicemente con Haering che "qui ha certo influito su Hegel la grave tendenza mistica che aveva Schelling per il giuoco con i numeri,"<sup>122</sup> si rischia di rimanere ancora ad una spiegazione superficiale: ché vi sarebbe subito da chiedersi come mai questa tendenza abbia avuto presa su Hegel. Ed è allora da concludere, invece, che quelle aporie hanno la loro origine da una radice comune tanto a Schelling che a Hegel: ossia dal modo idealistico di concepire l'oggettività o realtà della natura come una estraneazione (oggettivata) dell'Idea e l'unità (empirica) del dato materiale, quindi, come una emanazione diretta dell'unità (speculativa) dell'Idea presa come aprioristicamente preesistente rispetto al dato da mediare: con la conseguenza, la quale discende da questa preminenza o pre-esistenza dell'Idea, che allo *sviluppo*

<sup>120</sup> Sul "triangolo divino" vedi più avanti, la nota 15 del primo cap. della terza parte. E sulla III *Tesi* con le sue implicazioni platoniche, e mistiche nel senso di Baader, cfr. ancora ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 158.

<sup>121</sup> *Enciclopedia*, § 270 (cors. n.). La continuità delle convinzioni nello Hegel jenense e in quello maturo fa ritenere poco plausibile l'affermazione di LUKÁCS (*op. cit.*, p. 299) che nell'opera di Hegel la *Dissertatio* abbia avuto "un'importanza solo episodica." Ma cfr. poi, di contro a questa mistica platonico-hegeliana dei numeri, l'estrema cautezza critica con cui l'Aristotele della *Metafisica* aveva già affrontato il problema dei numeri come simboli del pensiero e della natura. "Che (...) i numeri," egli osserva alla fine della *Metafisica* (1092 b - 1093 a), "non siano sostanze [ossia simboli entificati], né cause della forma, è evidente (...). Sempre il numero, sia quale si voglia, è numero di certe cose: di particelle di fuoco o di terra, o è un numero di unità astratte (...). Il numero, dunque, sia quello in generale e sia quello ch'è di unità astratte, non è causa delle cose né per il fare, né come materia, né come concetto e specie. Né, certamente, come causa finale (...). Ci sono sette vocali, sette corde o note musicali, sette son le Pleiadi; al settimo anno, almeno alcuni animali (altri, no), perdono i denti; sette quei che pugnarono a Tebe. È, dunque, perché quel numero ha quella natura lì, che quelli si trovarono in sette, o che le Pleiadi hanno sette stelle? O non piuttosto, per quelli, perché sette erano le porte della città, o per qualche altra causa?" (ARISTOTELE, *Metafisica* cit., pp. 472-474; corsivi n.).

<sup>122</sup> HAERING, *op. cit.*, p. 753.

interno del concetto può allora sempre venir affidato il compito di trovare una "serie [speculativa] più bella" (Haering) di quella empiricamente data: ossia una serie che, come precisa Hegel nella *Grande Logica*, non venga "turbata dalla moltitudine" empirica.<sup>123</sup>

Si sa che i dati di fatto o l'elemento materiale con cui operano le scienze fisiche, sembrano a Hegel un materiale astratto (la "abstracta objectivi notio" di cui sopra) perché risolto in rapporti matematico-quantitativi che sarebbero statici, cristallizzati, e non coglierebbero perciò il fenomeno nella sua concretezza vivente. È vero ora che la fisica moderna da Galileo in poi ha stabilito precisamente che la nostra conoscenza (in senso rigoroso) di un fenomeno avviene solo quando ne abbiamo determinato i valori quantitativi, la misura esatta, la sua riduzione a rapporti matematici<sup>124</sup>; mentre, lasciando ancora parlare Haering, "Hegel vuol appunto difendere l'indipendenza e autonomia qualitativa di tutte le grandezze e fattori fisici e di tutte le specie di forze contro l'indagine relazionale 'vuota, puramente quantitativa,' ch'è invece l'orgoglio proprio della fisica moderna fino ad Einstein": rappresentando quest'ultimo "la conclusione coerente appunto di quella scienza della natura a cui Hegel non riconosce valore di filosofia."<sup>125</sup> Ma è da chiedersi se tanto Hegel quanto il suo commentatore, giudicando la relazione quantitativa delle scienze fisiche come astrattamente vuota e statica, e su questa base condannando (ad es.) la newtoniana "philosophia experimentalis," non siano incorsi in un equivoco essenziale: quello cioè di attribuire anche al pensiero scientifico quella fissità, rigidità ed astrattezza già attribuite alle manifestazioni più imme-

<sup>123</sup> Cfr. *Scienza d. log.* cit., vol. I, p. 401: "All'incontro, già nel fisico e più ancora nell'organico, cotesta determinazione di grandezza dell'astratto materiale vien turbata dalla moltitudine..." (cors. n.).

<sup>124</sup> Cfr. ad es. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem* ecc., tr. ital. cit., vol. I, p. 425 ("Uno sguardo sul complesso delle ricerche di Galileo ci rivela subito che proprio la scomposizione [cors. n.] di fenomeni complessi nelle loro condizioni parziali e lo studio particolare di ognuna di queste condizioni costituiscono il tratto essenziale della sua genialità scientifica"); MARCH, *Das neue Denken* ecc., cit., pp. 23-24 ("Il fisico... deve operare un largo processo di astrazione che riduca il mondo a ciò che è comunicabile. Il comunicabile consiste in tutto ciò ch'è misurabile e quindi esprimibile in cifre, e ciò significa che le leggi naturali devono venir riferite a quello scheletro — suscettibile di descrizione numerica o geometrica, cioè di descrizione mediante mezzi matematici — che rimane del mondo quando lo si spoglia di tutti gli elementi non comunicabili"); HANS FREISTADT, *The crisis in physics*, in "Science and society," vol. XVII, n. 3, New York, 1953 ("La fisica, come ogni altra scienza, può occuparsi esclusivamente... di sezioni dell'universo (galassie, palle di biliardo, nuclei di uranio, elettroni) che siano state separate dal resto dell'universo perché si giudica che sono interessanti e importanti e che il loro esame può condurre ad una comprensione più profonda della natura dell'universo nel suo complesso": *ivi*, p. 234, cors. n.).

<sup>125</sup> HAERING, *op. cit.*, p. 736.

diate e meno critiche del cosiddetto *comune* intelletto umano (ed equivocho poi che Hegel, vedremo, ha in comune con la scepri antica che ammonisce di diffidare del ragionamento scientifico che è "ingannatore").

La non-rigidità o dialetticità del pensiero sembra a Hegel assicurata solo quando questo pensiero è pensiero di un Intiero (Idea) che si sdoppia in ragione e natura, e quindi è pensiero che ha coscienza di questo sdoppiamento e lo tiene fermo come una contraddizione che avviene entro l'ambito stesso dell'Idea (ma allora come una "contraddizione" fra opposti che sono omogenei, momenti sdoppiati dell'Idea): ed è questo l'unico tipo di dialetticità (idealistico e condizionato da una concezione idealistica del molteplice) di cui Hegel ci parla, così precludendosi però la comprensione che il ragionamento scientifico (quello della "philosophia experimentalis" appunto) presenta invece, e anzi proprio nel suo istituire rapporti o relazioni quantitative, una struttura in effetti sì dialettica o *non-rigida*, ma condizionata tuttavia da una concezione del molteplice ch'è diversa e non idealistico-speculativa. Se osserviamo il prodotto più rimarchevole di questo ragionamento, cioè la *legge scientifica*, possiamo infatti constatare innanzitutto che essa, come formulazione di valori quantitativi, nasce da una inter-azione o complementarità reciproca (o rapporto dialettico) fra l'*ipotesi* e la *verifica* sperimentale di essa. La mobilità o duttilità o comunque non-rigidità dell'ipotesi dipende qui dal suo carattere di *funzionalità*, ossia dalla sua attitudine a dar ragione, nella maggiore intierzza possibile, dei dati osservati. Ciò significa però che la sua non-rigidità è assicurata non già da un suo auto-sviluppo *interno*, quale concetto che si pone e si modifica aprioristicamente o in virtù di se stesso, bensì dall'aver l'ipotesi (quale relazione razionale fra i dati e proprio nella misura in cui essa costituisce, nel ragionamento scientifico, il momento della unità o composizione dei dati) il suo *coelemento costituzionale* in quell'eterogeneo ch'è, rispetto a lei, il dato materiale. È infatti *in funzione* di questo coelemento (cioè in funzione della comprensione di esso) che l'ipotesi è non-rigida, in quanto nella verifica sperimentale essa si modifica e perfeziona secondo il diagramma della comprensibilità (o mediabilità) ch'essa permette del complesso fenomenico preso in esame.<sup>128</sup>

<sup>128</sup> La scienza moderna da Galileo alla fisica einsteiniana ci fornisce i documenti di questa correlazione dialettica fra ipotesi e verifica o esperimento. Scrive ad es. GALILEI (in *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Giornata terza: *Opere*, Edizione nazionale, Firenze, 1890-1909, vol. VIII, p. 197): "Questa

Le implicazioni logico-ontologiche di tutto ciò sono notevoli, comportando esse a) una nuova accezione del termine "astrazione," che da generica diventa specifica, ossia astrazione concreta e determinata;

coincidenza [fra la definizione del moto naturalmente accelerato e l' 'essenza' del moto naturalmente accelerato] crediamo di averla raggiunta finalmente, dopo lunghe riflessioni; *soprattutto per il fatto* [cors. n.] che le proprietà, da noi successivamente dimostrate, sembrano esattamente corrispondere e coincidere con ciò che gli esperimenti naturali [l'esperimento del piano inclinato] presentano ai sensi" (la trad. dell'originale latino è di Adriano Carugo, curatore insieme a Ludovico Geymonat, della nuova edizione dei *Discorsi*, Torino, 1958). Osserva PIERRE-SIMON LAPLACE nel suo *Précis de l'histoire de l'astronomie* del 1796: "Bisogna scegliere, o provocare, i fenomeni più adatti allo scopo [che non è certo lo 'scopo' aristotelico delle cause finali]: moltiplicarli, per variare le circostanze, e osservare quel che c'è di *comune* fra loro. Ci si eleva così successivamente alle leggi generali, la cui verifica può sorgere dall'esperienza diretta, quando ciò è possibile, o quanto meno dalla constatazione che esse soddisfano a tutti i fenomeni conosciuti" (tr. ital. di Mario Viscardini, Milano, 1953, p. 78; cors. n.). Soggiunge CLAUDE BERNARD nella *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* del 1865: "La medicina sperimentale non è altro che un ragionamento per mezzo del quale si sottopongono le idee al controllo dei fatti" (tr. ital. di Francesco Ghirelli, Milano, 1951, vol. I, p. 14); "dire *basarsi sull'osservazione e acquistare esperienza* significa che la mente impianta un ragionamento sull'osservazione mentre si basa sull'esperimento per trarre delle conclusioni; l'esperienza che si acquista è perciò il risultato di un ragionamento esatto applicato all'interpretazione dei fatti (...) L'esperienza pertanto è una dote peculiare della ragione" (*ivi*, p. 25); "nel metodo sperimentale bisogna dunque considerare due cose: 1) l'arte di ottenere dati esatti per mezzo di una indagine sicura; 2) l'arte di sviluppare questi dati mediante un ragionamento sperimentale in modo che scaturisca da essi la conoscenza delle leggi dei fenomeni" (*ivi*, p. 26); "per fare quindi un ragionamento sperimentale bisogna innanzi tutto avere una idea; successivamente si addurranno o provocheranno dei dati, cioè delle osservazioni, onde controllare tale idea preconcepita" (*ivi*, p. 35). Scrive infine VICTOR F. LENZEN in *Teoria della conoscenza di Einstein* (vedi la raccolta di vari autori: *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Torino, 1958, pp. 304-305) che per la scienza moderna "tutto l'eccesso di autorevolezza dei concetti usuali viene (...) abolito; essi vengono messi da parte, se non possono essere convenientemente giustificati, o corretti, se la loro correlazione con date esperienze era stata trascurata, o sostituiti da altri concetti, se è possibile creare un nuovo sistema preferibile al primo." Ciò significa però che la valutazione o interpretazione puramente speculativa e aprioristica delle leggi scientifiche (come quella tentata nella *Dissertatio* hegeliana) perde ogni senso: e WOLFGANG PAULI, in *Relativitätstheorie*, Leipzig, 1921, sottolinea infatti che "le domande circa la verità dei teoremi geometrici e la geometria effettivamente valida nello spazio sono prive di significato, fino a che la geometria si occupa solo di oggetti ideali e non di quelli del mondo dell'esperienza," dal momento che "la geometria dello spazio non è data a priori, ma risulta determinata dalla materia" (tr. ital. di Paolo Gulmanelli, Torino, 1958, p. 221). — Non tragga in inganno, circa la correlazione ipotesi-esperimento, il famoso "hypotheses non fingo" di NEWTON alla fine dei *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Come è stato chiarito anche recentemente da WILLIAM KNEALE (*Probability and induction*, Oxford, 1952, pp. 98-100), le "ipotesi" che Newton si rifiuta di "inventare" non sono già le ipotesi dello scienziato (e in realtà la teoria newtoniana del movimento e dei principi della gravitazione universale "è un'opera veramente notevole di metodo ipotetico": *ivi*, p. 99); ma sono al contrario le "ipotesi" *metafisiche* (o meglio, allora, ipostasi!) circa le medievali "qualità" o "virtù" occulte dei corpi. Vedi su ciò anche GIULIO PRETI, *Storia del pensiero scientifico*, Verona, 1957, pp. 327-28; MARCH, *Das neue Denken* ecc., cit.

e però b) una mobilità e fluidità (o dialetticità) dell'astrazione che non è affidata all'autosvolgimento del concetto (o dialettica di omogenei), ma ad una correlazione fra elementi eterogenei (mobilità e perfettibilità dell'astrazione in funzione del dato materiale); e infine c) una concezione positiva del molteplice, preso non come elemento perturbatore dell'unità dell'astrazione, bensì come base reale e indispensabile di essa.<sup>127</sup>

È vero ora che queste implicazioni sono già contenute, a rigore, nella coscienza di metodo scientifico che appare pure in Keplero. Basterebbe pensare, ad es., alla critica di Keplero contro i simboli geometrici i quali "non servono a dimostrare alcunché, né la filosofia della natura raggiunge per mezzo loro niente di ciò che la natura cela in sé, permettendo essi solo di sistemare dei dati già conosciuti," ma es-

pp. 28-30; e FEDERIGO ENRIQUES in *Razionalismo e storicismo* del 1909: "Newton domandava che gli si concedesse l'ipotesi non perché chiara *a priori*, ma come punto di partenza di uno sviluppo teorico che doveva provarsi nella verità delle conseguenze, sperimentalmente verificate" (vedi ora la raccolta F. ENRIQUES, *Natura, ragione e storia*, a cura di L. Lombardo-Radice, Torino, 1958, p. 174).

<sup>127</sup> "L'astrazione," riconosce CASSIRER (*op. cit.*, vol. I, p. 425), "viene anche qui [in Galileo] riconosciuta e impiegata in un nuovo significato, fecondo di risultati." Ma è appunto, conviene subito notare, un'astrazione o idea che non è *in funzione di se stessa*, ma in funzione del dato sperimentale: di modo che ad es. "cade inevitabilmente in errore" chi "accerta i risultati dell'esperimento solo *in funzione di quest'idea*" (C. BERNARD, *op. cit.*, vol. I, p. 38; cors. n.), mentre invece "lo sperimentatore deve considerare la propria idea solo come un mezzo per sollecitare la natura a rispondere" (*ivi*, pp. 38-39; cors. n.). Ma, tenendo fermo che l'astrazione è in funzione del fatto, è però altrettanto vero che l'astrazione reagisce dialetticamente sul fatto, ossia che "il fatto non rappresenta nulla in sé e per sé, ma ha valore per l'idea che si connette ad esso o per la prova che esso fornisce" (*ivi*, p. 75). Dove però l'implicazione ontologica contenuta in questa correlazione è che se le astrazioni o idee del ragionamento sperimentale hanno un valore *a priori* nella misura in cui sono i criteri direttivi delle relazioni che istituiamo fra i dati, dal punto di vista invece "della genesi delle idee esse sono in effetti idee *a posteriori*" (*ivi*, p. 66; cors. n.). La quale conclusione di uno scienziato sulla genesi delle idee ci richiama quel discorso sul metodo che fa Marx nella *Introduzione* (1857) alla *Critica dell'economia politica* (1859), dov'egli osserva appunto quanto segue: che, pur essendo vero che "la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto del pensiero" è di fatto "un prodotto del pensare, del comprendere," ossia un prodotto del pensiero il quale "si appropria il mondo nella sola maniera che gli è possibile": e pur essendo vero che questo "concreto del pensiero [*Gedankenkonkretum*]" appare nel pensiero "come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza," non è però da dimenticare che "il soggetto reale rimane, sia prima che dopo [la sua appropriazione da parte del pensiero], saldo nella sua indipendenza fuori della mente": con la conclusione che è solo l'oggetto come oggetto *pensato*, appropriato mediante il pensiero, ad esser un prodotto "dell'elaborazione, in concetti, dell'intuizione e della rappresentazione" (corsivi n.), mentre è invece una "illusione" (di Hegel) il prendere anche l'oggetto reale come un prodotto del pensiero (cfr. K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, tr. ital., Roma, 1954, pp. 38, 39). Rimandiamo infine, per queste implicazioni logico-ontologiche dell'astrazione scientifica, a DELLA VOLPE, *Logica ecc.*, cit., pp. 186-197.

sendo essi, di per sé e come puri rapporti numerici sciolti dal controllo sperimentale, dei meri giuochi allegorici<sup>128</sup>; o all'altrettanto sferzante critica contro la descrizione della realtà fatta dal mistico che trova "sommo diletto negli enigmi oscuri delle cose" con un atteggiamento che "è familiare agli alchimisti, agli ermetici, ai seguaci di Paracelso"<sup>129</sup>; o infine alla costante difesa dell'ipotesi scientifica che "è proprio la formulazione di questa legge universale [sui movimenti dei pianeti] tratta in tal modo dalle *osservazioni singole*."<sup>130</sup> E si pensi pure che queste critiche e difese sono in Keplero correlative ad una concezione positiva del molteplice materiale, essendo egli convinto "che l'alterità [o molteplicità o diversità o discretezza come dir si voglia] nella realtà creata abbia origine solo dalla materia o almeno occasionalmente dalla materia,"<sup>131</sup> il che poi significa che il dato osservabile (o anche l'irregolarità sua) non è affatto un elemento perturbatore dell'idea, ma semplicemente fa parte di quella molteplicità da cui si trae la legge.

L'attenzione di Hegel però, proprio perché la sua istanza dell'oggettività reale della materia si converte nell'istanza speculativa della materia come Idea oggettivata, non converge su queste implicazioni né coglie il risultato di metodo, acquisito dalla fisica kepleriana non meno che da quella einsteiniana (e dalla scienza moderna in genere), che i "simboli" (ossia le espressioni di valori quantitativi) sono non-rigidi o non-astratti (in senso deteriore) o dialettici insomma, solo appunto in quanto e nella misura in cui sono generalizzazioni *in funzione* della (e quindi verificate dalla) molteplicità e quindi da lei derivano lo stimolo alla loro fluidità o perfettibilità storica. Coglie invece Hegel quel tanto di innatismo platonico che permane in Keplero e a questi fa ad es. dire che "è la conoscenza delle quantità, che è *innata* all'anima, a determinare la natura dell'occhio, la cui struttura *perciò* è conforme a quella dello *spirito e non viceversa*"<sup>132</sup>; o gli fa rifiutare la critica di

<sup>128</sup> Lettera di Keplero a Joachim Tanck del 12 maggio 1608: in JOHANNES KEPLER, *Opera*, ediz. Frisch, Frankfurt, 1858-71, vol. I, p. 378 (cfr. CASSIRER, *op. cit.*, vol. I, p. 389).

<sup>129</sup> In *Harmonices mundi*, appendice al libro quinto (*Opera*, vol. V, p. 332; cfr. CASSIRER cit., *ivi*, p. 391).

<sup>130</sup> In *Apologia Tychonis contra Ursum* (*Opera*, vol. I, p. 242; cfr. CASSIRER cit., *ivi*, p. 388).

<sup>131</sup> *Opera*, vol. I, p. 423 (cfr. CASSIRER cit., *ivi*, pp. 392-93).

<sup>132</sup> In *Harmonices mundi*, *Opera*, vol. V, p. 221 (cors. n.). Ma cfr. anche, per l'innatismo kepleriano e la sua adesione alla teoria platonica della reminiscenza, *ivi*, pp. 262 ss. — Il pensiero di Keplero come filosofo (e non però di Keplero come scienziato!) si basa d'altronde sul concetto platonico-pitagorico fondamentale dell'"armonia del mondo," concepita appunto non come espressione dell'esistenza di una cosa, ma come espressione di una *relazione pura*.

Aristotele alle Idee platoniche, perché Aristotele avrebbe avuto il torto di trascurare il valore dei concetti puri nella loro veste di semplici "relazioni" di ragione.<sup>133</sup> E invero sarebbe difficile spiegare, nella *Dissertazione*, la preferenza data da Hegel alla propria serie *speculativa* delle distanze planetarie, se non ammettendo che alla base vi stia la convinzione che quella serie è preferibile proprio perché ha la perfezione di una relazione fra concetti *puri*. Ma è allora altrettanto difficile seguire K. Fischer (e Rosenkranz e Haering e Moog) quando ritengono che quella serie non sia altro che una *ipotesi* scientifica!

Tuttavia Hegel ci lascia ancora, nella *Dissertazione*, una suggestione ch'è invece non priva di interesse. Ci riferiamo alla sua impostazione di metodo che "non v'è corpo che, anche se in sé un Intiero, non dipenda da altri e non sia una parte e un organo di un sistema più ampio." In che rapporto sta questo concetto dell'interdipendenza degli elementi di un sistema fisico con il concetto newtoniano di sistema? Per la fisica newtoniana (meccanicistica) un sistema può venir diviso in un numero finito di parti componenti senza che il sistema perda con ciò i suoi caratteri qualitativi essenziali; e la correlazione fra le parti componenti non dà origine a caratteri qualitativamente nuovi. O altrimenti detto, le variabili (spazio e tempo) che compaiono nelle equazioni (di numero finito) con le quali descriviamo esaurientemente il sistema, "sono assolute, universali, e non reciprocamente compenetranti"<sup>134</sup>: dal che consegue anche che la metodologia meccanicistica assume che le leggi fornite dalla generalizzazione dei risultati sperimentali abbiano una applicabilità illimitata.

Quest'assunzione però, come ha mostrato la fisica relativistica, cade quando le variabili spazio e tempo sono riferite a velocità dell'ordine di quella della luce<sup>135</sup>; e generalizzando questo fatto risulta non solo che spazio e tempo sono delle variabili reciprocamente compenetranti, ma

<sup>133</sup> Cfr. *Harmonices mundi*, *ivi*, p. 218.

<sup>134</sup> Cfr. FREISTADT, *The crisis in physics* cit., p. 213.

<sup>135</sup> L'esempio illustrativo di FREISTADT (*op. cit.*, p. 212) è questo: quando due veicoli A e B viaggiano su una strada in direzioni opposte, ognuno con la velocità di quaranta miglia orarie rispetto alla strada, il veicolo B viaggia rispetto ad A con una velocità di ottanta miglia orarie; assumendo con la fisica newtoniana che questo metodo di addizionare le velocità è illimitatamente applicabile, si concluderebbe che se entrambi i veicoli viaggiassero, rispetto alla strada, alla velocità di 186.000 miglia al secondo (o velocità  $c$  ch'è quella della luce), B viaggerebbe rispetto ad A con una velocità pari a  $2c$ ; la velocità  $c$  costituendo invece il limite massimo di velocità, e non dandosi quindi un  $2c$ , le velocità di A e B devono venir combinate in modo da tener conto di questo fatto; ma cade allora l'assunzione dell'illimitata addizionalità delle velocità, mostrando la fisica relativistica che se entrambi i veicoli viaggiano alla velocità  $c$  rispetto alla strada, hanno tale velocità anche l'uno rispetto all'altro.

anche che ogni componente del sistema influisce sulle relazioni intercorrenti fra tutte le altre componenti, ossia insomma che "un sistema fisico può essere considerato solo come un intiero."<sup>136</sup> Sembrerebbe dunque che il concetto hegeliano dell'interdipendenza delle componenti di un sistema sia effettivamente un'anticipazione delle conclusioni a cui è arrivata, circa la struttura di un sistema, la fisica modernissima. E ciò è vero in un senso, e in un altro no.

L'istanza dell'interdipendenza, così come la formula Hegel nella *Dissertazione*, riflette senza dubbio la positiva esigenza hegeliana che il razionale sia unitario e sintetico e che noi non potremmo nemmeno pensare o avere coscienza del reale, senza istituire di continuo le correlazioni le più ampie e diverse: anche se sappiamo che qui l'interdipendenza o unità di un sistema *fisico* Hegel la ritiene assicurata (secondo l'impostazione speculativa) perché corrisponderebbe ad una caratteristica *interna* del concetto, mentre a ben vedere non si tratta di una caratteristica che il concetto *imprime* al reale, bensì di una sinteticità ch'è soltanto la caratteristica del procedimento con cui il pensiero si *appropria* il reale. Ma è appunto da quell'impostazione speculativa che risulta più chiaro il diversissimo significato che hanno la formulazione hegeliana e quella einsteiniana dell'interdipendenza.

Nell'una infatti l'interdipendenza risulta da una deduzione aprioristica,<sup>137</sup> mentre nell'altra risulta dalla constatazione che le *ipotesi* della fisica newtoniana (e nella fattispecie l'assunzione dell'indipendenza e non-compenetrazione delle variabili spazio e tempo) non essendo più *verificate*, cioè esatte e quindi applicabili, quando si riferiscono a velocità dell'ordine di quella della luce, devono venir modificate nel senso di ipotizzare appunto la compenetrazione delle componenti variabili. La formulazione einsteiniana, in altri termini, si inserisce nella coscienza scientifica di metodo la quale richiede, anche per le astrazioni più generali, ch'esse siano astrazioni non generiche ma determinate e sempre tali da sorgere in funzione di un dato molteplice. Il che poi, a ben vedere, non significa nemmeno che da questi limiti riscontrati nella fisica newtoniana si possa concludere *tout court* la rigidità o non-dialetticità della fisica meccanicistica, ché ciò è vietato in primo luogo dalla dialetti-

<sup>136</sup> FREISTADT, *op. cit.*, p. 223. E cfr. ALBERT EINSTEIN nella *Replica ai vari autori* della raccolta *Albert Einstein, scienziato e filosofo* (cit., *ivi*, p. 625): "Il concetto particolare e la singola affermazione, in ultima analisi, possono significare qualcosa a confronto del dato empirico solo nel loro rapporto con tutto il sistema."

<sup>137</sup> Hegel, osserva ad es. R. MACKINTOSH (*Hegel and Hegelianism*, Edinburgh, 1903, p. 120), "tratta la realtà come un sistema non perché le sue fasi successive costituiscono un sistema, ma perché il concetto [cors. n.] di sistema è il punto più alto raggiunto."

cità concreta (nella correlazione ipotesi-esperimento) che si è rivelata come un carattere essenziale del metodo tanto della fisica newtoniana quanto di quella einsteiniana; ma significa la conferma del postulato che ogni generalizzazione (o concetto o categoria o classificazione), pena davvero la sua ricaduta nell'astrattezza e fissità metafisica, non può pretendere una validità che vada al di là del limite derivante dal complesso materiale in funzione del quale essa generalizzazione è stata formulata.